Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/dasgewissheitspr00unse

Das Gewißheitsproblem

in der

ſyſtematiſchen Theologie

bis zu Schleiermacher

Von

Karl Heim
Privatdozent der Theologie in Halle a. S.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Leipzig
J. C. Hinrichs'ſche Buchhandlung
1911

CBPac

115039

BD
171
H45
1911

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.

Vorwort.

Schon öfters ist das Bedürfnis nach einer Monographie über das sog. „innere Zeugnis des Heiligen Geistes" in der altprotestantischen Dogmatik ausgesprochen worden. Denn die Konzentration auf das erkenntnistheoretische Problem, welche die heutige Philosophie kennzeichnet, hat uns den Blick dafür geschärft, daß wir durch die eingehendsten Referate über die Entwicklung der einzelnen dogmatischen loci doch nur eine oberflächliche Vorstellung von den dogmatischen Systemen der Vergangenheit gewinnen, solange wir nicht das Gewißheitsfundament verstehen, das die ganze architektonische Konstruktion dieser Systeme trägt, den archimedischen Punkt, von dem aus alle einzelnen Sätze derselben erst ihre Sicherheit erhalten. Um zum Verständnis des tragenden Grunds der alten Dogmatik zu gelangen, schien es zunächst geboten, der Entstehung und Entwicklung des Begriffs testimonium Spiritus sancti internum nachzugehen. Allein die Ignorierung der mittelalterlichen Entstehungsgeschichte der altprotestantischen Terminologie, die unhistorische Isolierung des mit der Reformation einsetzenden Abschnitts, die ein gemeinsamer Mangel der meisten bisherigen Arbeiten über die altprotestantische Dogmatik gewesen ist (ähnlich wie die Ignorierung des Spätjudentums in den neutestamentlichen Theologien der älteren Zeit), würde beim Gewißheitsproblem ganz besonders verhängnisvoll sein, da die altprotestantische Dogmatik mindestens seit 1600, also in ihrer wichtigsten Epoche, unter den Einfluß des Mittelalters tritt, das diesem Problem schon eine tiefgehende Reflexion gewidmet hat. Diesem Mangel ist aber nicht dadurch abgeholfen, daß von der altprotestantischen Dogmatik aus gelegentlich auf die mittelalterlichen Parallelen zurückgegriffen wird. Vielmehr werden wir nur dann dem historischen Gang der Dinge gerecht, wenn wir von der im Augustinismus und Aristotelismus wurzelnden Scholastik als dem Mutterboden aller dogmatischen Reflexion ausgehen und mit den Fragestellungen, die uns die Scholastik an die Hand gibt, an die ganze weitere Entwicklung

herantreten. Erst dann wird der ganze historische Zusammenhang sichtbar, in dem z. B. die Beziehung zwischen dem inneren Geisteszeugnis und den aristotelischen Axiomen steht, auf die E. Tröltsch in seiner Abhandlung über Vernunft und Offenbarung bei Gerhard und Melanchthon hingewiesen hat. Erst dann kann es auch zu einer objektiven Auseinandersetzung mit der katholischen Interpretation der reformatorischen Lehre und ihres Zusammenhangs mit dem Mittelalter kommen. In der vorliegenden Arbeit wird darum das Hauptgewicht auf die Darstellung der mittelalterlichen Reflexion über die Gewißheitsfrage gelegt und der Versuch gemacht, die neue Intuition der Reformatoren, die altprotestantische Dogmatik, ja sogar die Weiterentwicklung bis zum Rationalismus und Schleiermacher unter den dem Mittelalter entnommenen Gesichtspunkten zu betrachten.

Halle, April 1911.

Karl Heim.

Inhaltsübersicht.

Einleitung . . . . . S. 1—13
Das Wesen des systematischen Denkens S. 1 — Die Eigenart der systematischen Theologie 2 — Die Entstehung der Dogmatik aus der Verbindung der systematischen Tendenz mit einem historisch gelagerten Stoff 6 — Die Aufgabe 12

Erster Teil: Das Gewißheitsproblem vor der Reformation.

I. Der Gegensatz zwischen Selbstevidenz und Autoritätsglauben in der Prinzipienlehre der älteren Summen . . . . . S. 14—33
Die theologische Erkenntnis nach der älteren Franziskanerschule (Ruhen auf der Wahrheit um ihrer selbst willen) 14 — Die entgegengesetzte Auffassung bei Thomas 23 — Das Problem, das sich aus diesem Gegensatz ergibt 31

II. Der Gegensatz zweier erkenntnistheoretischer Gesamtanschauungen als die Wurzel der verschiedenen theologischen Gewißheitsbegründung . . . . . S. 33—49
Der Zusammenhang des Gegensatzes mit dem Unterschied zwischen Aristotelismus und Augustinismus 33 — Modernkatholische Ausgleichsversuche (Krause, Zigliara, Daniels, Lutz) 38 — Die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Gegensatzes („einlinige" und „zweilinige" Denkweise) 44

III. Die Ineinssetzung Gottes mit den apriorischen Denknotwendigkeiten in der neuplatonisch-augustinischen Unterströmung der Scholastik und die Konsequenzen derselben für das Gewißheitsproblem S. 49—64
Der erkenntnistheoretische Hintergrund des veritas-Beweises in Augustins ersten Schriften 49 — Die Tradierung desselben im Mittelalter 59

IV. Die Ineinssetzung des theoretischen apriori mit dem praktischen apriori im Augustinismus und ihre Bedeutung für die Gewißheitsbegründung . . . . . S. 64—77
Die Beziehungen zwischen der kognitiven und voluntativen Seelenfunktion in Augustins de trinitate und das Verhältnis beider zu Gott 64 — Die Identifikation des ipsum esse und summum bonum 70 — Rückblick 73

V. Anselms Gottesbeweis als Zusammenfassung der beiden Seiten der neuplatonisch-ontologischen Gewißheitsbegründung . S. 77—85
Zusammenhang dieses Arguments mit Augustins cogitare in rationibus aeternis (gegen Windelband) 77 — Das Mißverständnis von Gaunilo, Thomas und Kant 80

VI. Die Tradierung und Beurteilung des ontologischen Arguments in der Scholastik als Symptom der erkenntnistheoretischen Richtungsunterschiede . . . . . S. 86—97

Die Distinktionen, in welchen das Argument bei Thomas und Richard von Middleton abgelehnt wird 86 — Die ontologische Erkenntnistheorie bei den das Argument fortbildenden Scholastikern 92

VII. Der Zusammenhang der ontologischen Gewißheitsbegründung mit der mittelalterlichen Mystik . . . . . S. 97—138

1. Die allgemeinen Beziehungen zwischen Erkenntnistheorie und mystischem Erleben im Neuplatonismus . . . . . S. 97—103

Wesen der plotinischen Mystik 97 — Erotik, Seligkeit und Bewußtlosigkeit 99

2. Der Zusammenhang zwischen den Gottesbeweisen und der mystischen Kontemplation bei Augustin und Anselm . . . S. 103—113

Die drei Stadien der mystischen Versenkung und die drei Stufen des Gottesbeweises bei Augustin 103 — Ähnliches bei Anselm 110

3. Die Beziehungen zwischen den Gottesbeweisen und der Mystik bei Hugo von St. Viktor und Bonaventura . . . S. 113—130

Die Unterbrechung der Entwicklung durch die Schule von St. Victor 113 — Die Fortsetzung derselben in Bonaventuras Itinerarium 117

4. Die Einheit der scholastischen und mystischen Seite der ontologischen Gewißheitsbegründung bei Eckehart und Seuse . S. 130—138

Die Konsequenzen des Satzes deus est suum esse bei Eckehart, Konflikt mit dem Schöpfungsdogma 130 — Denifles Beurteilung 133 — Das ontologische Argument auf der höchsten Kontemplationsstufe bei Seuse 135

VIII. Die Einfügung der ontologischen Gewißheitsbegründung in das kirchliche Traditionsschema in der Hochscholastik . . S. 138—178

1. Die dogmatische Aufgabe, welche durch die Notwendigkeit gegeben war, die „einlinige" Denkweise in das biblisch-kirchliche System einzufügen . . . . . S. 138—143

Der Kompromiß, aus dem die ersten dogmatischen Systeme erwachsen 138 — Der gewaltsame Schnitt zwischen Naturstufe und Gnadenstufe 140

2. Die ersten unsicheren Versuche, die neuplatonische Gewißheitsbegründung der kirchlichen Scheidung zwischen Naturstufe und Gnadenstufe zu unterwerfen . . . . . S. 143—152

Die Künstlichkeit der Zerteilung des an sich einheitlichen Gewißheitswegs, die psychologischen Schwierigkeiten 143 — Durchschimmern des ursprünglichen Zusammenhangs 148

3. Das überlogische Gewißheitsprinzip als Resultat der Versuche, die einlinige Gewißheitsbegründung dem kirchlichen System zu unterwerfen . . . . . S. 152—162

Die Glaubensgewißheit nach Form und Inhalt der logischen Begreiflichkeit entzogen 152 — Autoritative Umdeutung des inniti primae veritati 155 —

die fides infusa als überlogische Autoritätsgewißheit (weder Evidenz noch vulgärer Autoritätsglaube) 160

4. Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, welche der innere Widerstreit des überlogischen Auktoritätsprinzips auslöste . . . . . S. 162—169

Zunehmende Annäherung an den Autoritätsglauben in der Entwicklung von Bonaventura zu Thomas 162 — Allmähliches Zurücktreten der ursprünglichen Verwandtschaft zwischen Glaubensgewißheit und Evidenz 164 — Exklusives Verhältnis zwischen beiden 167

5. Die Entwicklung der psychologischen Auffassung der Glaubensgewißheit, welche der innere Widerstreit des überlogischen Auktoritätsprinzips auslöste . . . . . S. 169—178

Der psychologische Indifferenzpunkt zwischen Wissen und Wollen (Augustin, Heinrich von Gent, Bonaventura) und die accidentielle Auffassung der Seelenvermögen (Thomas) 169 — Die Zusammensetzung des Glaubens aus einem intellektuellen Element und einem Willenselement 173

IX. Die Herausarbeitung der irrationalen Gewißheitsquelle bei Duns Scotus . . . . . S. 178—202

1. Die dialektische Zersetzung der bisherigen Gewißheitsbegründung bei Duns . . . . . S. 178—192

Die Erkenntnistheorie des Duns im Verhältnis zu der des Thomas 178 — Zersetzung der thomistischen Idee einer Entlehnung aus dem Wissen Gottes 184 — Dialektische Auflösung der beiden möglichen Definitionen der fides infusa 185 — Unmöglichkeit der Erklärung aus dem imperium voluntatis 190

2. Die positive erkenntnistheoretische Bestimmung der theologischen Erkenntnis bei Duns . . . . . S. 192—202

Entstehung des Satzes, die Theologie sei eine praktische Wissenschaft 192 — Die erkenntnistheoretische Eigenart des theologischen Wissens 195 — Das Postulat der übernatürlichen Offenbarung 199 — Annäherung an den Autoritätsglauben 200

X. Der Abschluß der mittelalterlichen Reflexion über das Gewißheitsproblem im Terminismus . . . . . S. 202—219

1. Die Herausarbeitung der letzten Konsequenzen der „zweilinigen" Erkenntnistheorie . . . . . S. 202—209

Das Residuum der einlinigen Denkweise bei Duns 202 — Der innere Zusammenhang zwischen dem irrationalen Autoritätsprinzip und dem Terminismus 205 — Das Interesse des Occamismus an der logischen Scheidung zwischen Konkretum und Abstraktum (Suppositionstheorie) 206

2. Die Anwendung der terministischen Logik auf die theologische Erkenntnis . . . . . S. 209—219

Gott res singularissima, weder intuitiv noch abstraktiv erkennbar 209 — Residuen des Aristotelismus und Ontologismus 210 — Umschlagen des Irrationalismus in Autoritätsglauben 214 — Umbiegung des skotischen Gedankengangs bei Biel 217

Zweiter Teil: Das Gewißheitsproblem in der Zeit von der Reformation bis zu Schleiermacher.

XI. Die neue Intuition Luthers . . . . . S. 220—259

1. Luthers erkenntnistheoretische Voraussetzungen im Verhältnis zum Mittelalter . . . . . S. 220—234

Die Antinomie zwischen den beiden im Mittelalter divergierenden Gedankenreihen 220 — Das polare Verhältnis, das an die Stelle des Konkurrenzverhältnisses tritt 223 — Luthers Occamismus, die Psalmenvorlesung 230

2. Das Neue in Luthers Gesamtanschauung . . . S. 234—252

Luthers Dilettantismus in der Scholastik 234 — Die sola fides in mittelalterlicher Beleuchtung (Denifles Kritik) 240 — Die dem Mittelalter unerreichbare Synthese 248

3. Die Anwendung der neuen Intuition auf das Gewißheitsproblem S. 252—259

Die Synthese zweier entgegengesetzter Anwendungen des erkenntnistheoretischen Schemas in der fides 252 — Paradoxe Anwendung der mathematischen Evidenz auf die Schrift (Geisteszeugnis) 256

XII. Die Gewißheitsbegründung in den ersten systematischen Entwürfen der protestantischen Theologie, bei Melanchthon und Calvin S. 260—282

1. Die Gewißheitsbegründung bei Melanchthon . . S. 260—268

Rückgang auf das vorthomistische Stadium 260 — Koordinationsverhältnis zwischen Gesetz und Evangelium, Axiom und quarta causa certitudinis 264

2. Das Gewißheitsproblem bei Calvin . . . . . S. 268—278

Melanchthons loci und Calvins Institutio 268 — Die Formulierung des Gewißheitsfundaments in den verschiedenen Ausgaben der Institutio 269 — Verhältnis zum Prädestinationsdogma 277

3. Melanchthons und Calvins Gewißheitsbegründung in ihrem Verhältnis zum Mittelalter . . . . . S. 278—282

Parallele zwischen Melanchthon und Petrus Lombardus, Calvin und der älteren Franziskanerschule 278 — Die neue Intuition 280

XIII. Die Nachwirkungen der reformatorischen Gewißheitsbegründung in der altprotestantischen Dogmatik . . . . . S. 282—307

1. Die Koordination des Geisteszeugnisses mit rationalen Argumenten nach Art Melanchthons bei den lutherischen und philippistischen Theologen der Anfangszeit . . . . . S. 283—290

Das testimonium Sp. s. bei Major und Strigel 283 — Die Apologetik des Flacius 285 — Hunnius 288

2. Die Entgegensetzung von Geisteszeugnis und rationaler Begründung nach Art Calvins in der älteren reformierten Dogmatik . . . . . S. 290—297

Die Kraftlosigkeit der rationalen Argumente ohne das Geisteszeugnis nach Bullinger, P. Martyr und Z. Ursinus 290 — Die Weiterentwicklung bei Zanchius und Sadeel 293

3. Die Syntheſe der beiden divergierenden Richtungen bei Gerhard auf lutheriſcher, Heidegger auf reformierter Seite. S. 298—307
Gerhards Irrationalismus 298 — Schriftautorität und axiomatiſche Gewißheit bei Gerhard 301 — Die Inkonſequenz 304 — Heidegger 305

XIV. Die Zerſetzung der reformatoriſchen Gewißheitsbegründung durch den neu aufkommenden Ariſtotelismus . . . . . S. 307—345

1. Die Wiederaufnahme der erkenntnistheoretiſchen Reflexion des Mittelalters durch die altproteſtantiſche Scholaſtik . S. 307—324
Die erkenntnistheoretiſche Übergangsſtellung des ca. 1600 neu aufkommenden Ariſtotelismus (Keckermann, Martini, Meiſner, Gutke) 307 — Die entſprechende Auffaſſung der Schriftgewißheit 314 — Die konzeptualiſtiſche Subjektivierung der Metaphyſik und ihre Konſequenzen 318 — Reflexionen über die Methode der Dogmatik 322

2. Die Einwirkung des neuen Ariſtotelismus auf die Formulierung des reformatoriſchen Gewißheitsprinzips . . . S. 324—336
Spaltung des Autopiſtieprinzips durch die Scheidung zwiſchen per se und quoad nos 324 — Die im Rahtmann'ſchen Streit hervortretenden Folgen des erneuerten Ariſtotelismus (Calov) 326 — Die Weiterentwicklung bei Calixt 329 — Muſäus 332

3. Die Zerſetzung der reformatoriſchen Gewißheitsbegründung unter dem Einfluß der erneuerten mittelalterlichen Erkenntnistheorie im beginnenden Rationalismus . . . . . S. 336—345
Das Geiſteszeugnis als syllogismus practicus (Hollatz) 336 — Verhältnis zum ſpätmittelalterlichen Zerſetzungsprozeß 338 — Zunehmende Rationaliſierung des Gewißheitsfundaments (Buddeus, Baier, Baumgarten, Semler, Wegſcheider) 341

XV. Das Gewißheitsproblem im Syſtem Schleiermachers S. 345—377

1. Schleiermachers erkenntnistheoretiſche Poſition und ihr Verhältnis zu derjenigen Kants, Fichtes und Schellings . . S. 345—364
Die neue Situation 345 — Schleiermachers Stellung zwiſchen Fichte und Kant 347 — Die Löſung der Gewißheitsfrage nach der Dialektik 352 — Die Löſung des religiöſen Gewißheitsproblems 361

2. Die Beziehung, in welche Schleiermachers erkenntnistheoretiſche Poſition zum Gewißheitsfundament des geſchichtlichen Chriſtentums tritt . . . . . S. 364—377
Die Umbiegung von Schleiermachers Gedankengang 364 — Der Anſatz zu einer der ſpekulativen entgegengeſetzten Gewißheitsbegründung 370 — Das unentſchiedene Ringen von zwei heterogenen Gedankenreihen 376

Schluß . . . . . S. 377—380

Regiſter . . . . . S. 381—385

Einleitung.

Das systematische Denken unterscheidet sich von der historischen Reproduktion der Gedanken, Worte und Taten früherer Zeiten und vom Aussprechen subjektiver Eindrücke dadurch, daß das heuristische Prinzip, durch das Sätze gewonnen werden, die sogenannte Denknotwendigkeit ist. Es ist dabei zunächst gleichgültig, wie man dieses heuristische Prinzip philosophisch *erklärt*, man kann es metaphysisch erklären als Teilnahme am Denken des überweltlichen Gottes bezw. als Einblick in ein transzendentes Reich der Wahrheit oder aprioristisch als Inbegriff der in unserer Einbildungskraft, unserem Verstand und unserer Vernunft enthaltenen Formen aller möglichen Erfahrung oder psychologistisch als empirisch-psychologisches Datum höherer Ordnung; auf alle Fälle wird von allen philosophischen Richtungen mit diesem heuristischen Prinzip *gearbeitet*, so oft systematisch gedacht wird. Und von allen Seiten wird die Mathematik als die reinste Anwendung dieses Prinzips anerkannt. Stellt man sich auf diesen gemeinsamen Boden der als Arbeitsprinzip vorausgesetzten Denknotwendigkeit, so kann zwar über zwei Fragen eine Meinungsverschiedenheit entstehen, 1) die Frage: Welche Sätze sind als denknotwendig anzuerkennen? 2) die Frage: Wie ist Denknotwendigkeit überhaupt zu erklären? Aber über beide Fragen ist von dem gemeinsamen Boden aus eine Verständigung möglich. Denn wenn es Denknotwendigkeit überhaupt gibt, so muß es zwei Arten von notwendigen Sätzen geben: 1) Sätze, deren Denknotwendigkeit durch Zurückführung auf höhere oder allgemeinere Sätze begründet werden kann, Denknotwendigkeiten abgeleiteter Art, 2) Sätze, auf die man alle abgeleiteten Sätze zurückführt, um ihre Denknotwendigkeit zu begründen, die man also selber nicht mehr begründen kann, Axiome oder Denknotwendigkeiten primärer Art. Zunächst muß natürlich immer eine Verständigung über die primären Axiome herbeigeführt werden. Die Meinungsverschiedenheit kann entweder darin bestehen, daß A etwas für ein primäres notwendiges Prinzip hält, was B überhaupt für kein notwendiges Prinzip, sondern nur für eine subjektive Annahme ansieht, oder darin, daß A etwas für ein primäres Prinzip hält, was B als ein abgeleitetes ansieht. Im

ersten Fall muß A von der gemeinsamen Voraussetzung ausgehend B nachweisen können, daß auch B in seinem Denken das fragliche Prinzip als notwendig voraussetzt, sich nur bisher über die Voraussetzungen seines eigenen Denkens noch nicht klar geworden ist. Im letzteren Fall muß A nachweisen können, daß alle Ableitungen des betreffenden Prinzips, die B versucht, dieses Prinzip immer schon voraussetzen, daß also auch B mit diesem Prinzip immer schon als mit einem primären arbeitet und sich nur noch nicht über seine eigenen Arbeitsprinzipien klar geworden ist. Ist auf diese Weise Verständigung über die primären Prinzipien erzielt, so ist aller weitere Streit über abgeleitete Notwendigkeiten und über die Erklärung der Notwendigkeit überhaupt nur eine Form des Zusammenarbeitens an einer gemeinsamen Aufgabe nach einer gemeinsam festgelegten Methode. Bei einer mathematischen Berechnung, bei der aus feststehenden Voraussetzungen nach allgemein anerkannten Formeln Folgerungen abgeleitet werden, kann eine Meinungsverschiedenheit über das Resultat nur dadurch entstehen, daß mindestens einer von zwei Rechnern, die die Berechnung unabhängig voneinander ausführen, einen Rechenfehler macht. Und es muß in diesem Fall immer möglich sein, von den gemeinsam anerkannten Formeln aus ausfindig zu machen, wo der Rechenfehler steckt. Ebenso kann, wenn über die primären Denknotwendigkeiten, aus denen und mit deren Hilfe die übrigen Sätze abgeleitet werden sollen, Einigkeit herrscht, eine Meinungsverschiedenheit nur dadurch entstehen, daß mindestens einer der unabhängig voneinander Denkenden einen Denkfehler gemacht hat. Und es muß in diesem Fall durch dialektische Auseinandersetzung von den gemeinsamen Axiomen aus immer möglich sein, diesen Fehler ausfindig zu machen.

Damit haben wir die Eigentümlichkeiten des systematischen Denkens, wie es allen philosophischen Richtungen als Arbeitsprinzip gemeinsam ist, kurz skizziert. Wie verhält sich nun dazu die systematische Theologie? Alle systematischen Theologen, die auf dem Boden des kirchlichen Christentums aufgetreten sind, haben unter dem mehr oder weniger unbestimmten Eindruck gestanden, daß die systematische Rechnung, die nur mit den allgemein anerkannten Axiomen arbeitet, angesichts des Gegenstandes der Theologie nicht glatt aufgeht, daß man hier mit der mathematischen Methode nicht durchkommt. Wir sind gewöhnt, diesen unbestimmten Eindruck in der von Schleiermacher abhängigen Ausdrucksweise der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts etwa dahin zu formulieren: Da das Gebiet, mit dem sich die Theologie beschäftigt, sich in einzigartiger Weise von allen übrigen Gebieten unterscheidet, so ist auch die Methode, nach der sie ihren eigenartigen Gegenstand behandelt, von der strengen logisch-mathematischen Methode der übrigen Wissenschaften spezifisch verschieden.

Allein wir haben damit durchaus nicht etwa eine Formel gefunden, welche die Theologie der mathematischen Methode entrückt und ihr ein von der letzteren unabhängiges, neues methodisches Fundament gibt, wie es dem unbestimmten Eindruck entspricht, den wir von der Besonderheit des Gegenstandes der Theologie haben. Denn man kann jene moderne Formel vom spezifischen Unterschied zwischen dem Gebiet der Theologie und demjenigen der exakten Wissenschaften gar nicht aussprechen, ohne daß die Frage auftaucht: Welche Denkmethode ist es denn, nach welcher die hier mit Recht vorausgesetzte Unterscheidung zwischen dem religiös-theologischen Gebiet und den übrigen Gebieten vollzogen wird, und die auf Grund dieser Unterscheidung den Unterschied zweier Methoden festsetzt? Die neue spezifisch-theologische Methode kann es nicht sein, die diese grundlegende Unterscheidung vollzieht. Denn diese entsteht ja erst durch den Vollzug dieser Gebietsunterscheidung. Es bleiben also zwei Möglichkeiten. Entweder die Unterscheidung wird auf rein empirischem Wege vollzogen, sei es, daß sie historisch als Behauptung anderer übernommen wird oder daß sie auf Grund eines eigenen subjektiven Erfahrungseindrucks behauptet wird. Oder aber die Unterscheidung erfolgt nach der allgemeinen logisch-mathematischen Denkmethode. Kommt die Unterscheidung auf empirischem Wege zustande, so steht sie auf derselben Stufe wie jeder andere Unterschiedseindruck, den ein oder mehrere Subjekte zu haben behaupten, während andere ihn nicht haben, z. B. der Eindruck eines Farbenunterschieds, den die einen haben, während andere ihm gegenüber farbenblind sind. In diesem Fall macht der Farbensehende keinen Versuch, dem Farbenblinden den Farbenunterschied anzudemonstrieren d. h. ihn davon zu überführen, daß er den Unterschied in Wahrheit ebenfalls sieht, obwohl er sich desselben noch nicht bewußt geworden ist. Der gemeinsame Boden, auf dem sich beide miteinander verständigen, ist vielmehr das beiderseitige Zugeständnis, daß die beiden gemeinsame Wirklichkeit je nach der physiologischen Struktur des Auges eine doppelte Auffassung zuläßt, eine solche mit dem betreffenden Farbenunterschied und eine andere ohne denselben. Beide Wirklichkeitsbilder und die aus beiden resultierenden eigenartig voneinander abweichenden Beschreibungen aller Gegenstände sind also wissenschaftlich, d. h. von dem gemeinsam anerkannten Standpunkt aus betrachtet, gleichberechtigt. Es ist wissenschaftlich gleichwertig, die Welt mit oder ohne jenen Farbenunterschied zu beschreiben. Das Sehen des Unterschieds und das Nichtsehen desselben sind zwei verschiedene, einander koordinierte Arten, das gemeinsame Objekt zu sehen, in welchem die Möglichkeit beider Auffassungen ihren Grund hat. Steht es so mit dem Unterschied zwischen dem allgemeinen Wissenschaftsgebiet und dem spezifisch theologischen Gebiet und dem daraus resultierenden Unterschied der Behandlungsmethoden, so ist also das Sehen dieses Unterschieds wissenschaftlich gleich-

berechtigt mit dem Nichtsehen desselben. Die Theologie und ihre Methode ist die Beschreibung einer gewissen Klasse von Eindrücken, die einige Subjekte haben, während andere sie nicht haben, so wie man etwa den elektrischen Sinn gewisser Tiefseefische und die eigentümlichen Eindrücke, die dadurch möglich werden, beschreiben könnte. Es ist dann nicht nur unmöglich, anderen Subjekten, die diese Eindrücke nicht haben, die Anerkennung derselben zuzumuten. Vielmehr ist es auch für diejenigen, die diese Eindrücke haben, wissenschaftliche Pflicht, den rein subjektiven Charakter dieser Eindrücke und die Neutralität der objektiven-Wirklichkeit gegenüber der Bejahung oder Verneinung derselben ausdrücklich zu betonen. Die Theologie ist dann ein Zweig der beschreibenden Anthropologie, der sich mit gewissen psychischen Sondererscheinungen befaßt, die bei einigen Individuen vorkommen, bei andern aber fehlen. Die systematische Teologie und der christliche Glaube würde sich damit also selbst aufgeben. Will man diesen Konsequenzen entgehen, so bleibt nur die Möglichkeit, den sachlichen und methodischen Unterschied zwischen der Theologie und den übrigen Wissenschaftsgebieten nicht aus einem empirischen Eindruck abzuleiten, sondern zu behaupten, daß diese Unterscheidung nach der allgemeinen logisch-mathematischen Denkmethode zustande kommt. Das heißt aber, nach dem oben Ausgeführten, behaupten: Diese sachliche und methodische Unterscheidung ist entweder aus einer primären Denknotwendigkeit abgeleitet oder ist selbst eine primäre Denknotwendigkeit. Diese Behauptung unterliegt selbstverständlich derselben wissenschaftlichen Behandlung, wie alles andere, was über den Inhalt der primären Denknotwendigkeiten behauptet wird. Es setzt also das oben erwähnte dialektische Verfahren ein, von dem das Recht der Behauptung abhängt, daß irgend ein Prinzip x ein primäres Axiom sei. A, der diese Behauptung aufstellt, muß jedem B, der sie bestreitet, nachweisen können, daß auch B nicht umhin kann, das Prinzip x bei seinem Denken vorauszusetzen, daß also auch B x als primäres Arbeitsprinzip immer schon anerkennt, wenn ihm dies auch bisher noch nicht ausdrücklich zum Bewußtsein gekommen ist. Das heißt aber auf unsern Fall angewandt: der Theologe, der einen Unterschied zwischen dem theologischen Gebiet und den übrigen Gebieten behauptet, muß jedem, der diesen Unterschied bestreitet, nachweisen können, daß auch dieser nicht umhin kann, das Grundprinzip, das zu jener Unterscheidung zwingt, immer vorauszusetzen, wenn ihm diese Voraussetzung auch noch nicht deutlich zum Bewußtsein gekommen ist. Ist auf diese Weise das Grundprinzip der inhaltlichen und methodischen Unterscheidung zwischen Theologie und Profanwissenschaft als ein Element des systematischen, mit primären Denknotwendigkeiten arbeitenden Denkens anerkannt, so ist damit natürlich auch jeder Satz der systematischen Theologie, der nach der dem eigentümlichen Gegenstand

der Theologie entsprechenden eigenartigen Methode gefunden wird, in das System des allgemeinen, logisch-mathematischen Denkens eingefügt. Denn jeder Schritt, der auf dem Wege dieser besonderen theologischen Denkmethode gemacht wird, trägt ja die Behauptung, daß diese methodische Unterscheidung von den übrigen Gebieten berechtigt sei, in nuce in sich, ist also nur eine Anwendung des Grundprinzips, auf dem das Recht dieser methodischen Unterscheidung beruht. Die Wahrheit jedes Satzes der systematischen Theologie hängt also von der systematischen Berechtigung des Grundprinzips dieser Unterscheidung ab, somit vom Ausgang des dialektischen Verfahrens, in welchem versucht wird, dieses Grundprinzip als eine primäre Denknotwendigkeit nach Art eines mathematischen Axioms zu erweisen.

Die moderne Formel von der Eigenart des theologischen Gebiets führt also, genau genommen, keinen Schritt über die logisch-mathematische Methode hinaus, die sie für die Theologie ausschalten wollte. Der Ausdruck, den sie für die unbestimmte Empfindung sucht, daß in der Theologie die logische Rechnung nicht glatt aufgeht, bewegt sich selbst in der Form der Logik und setzt die unerbittlichen Forderungen derselben damit nur aufs neue in ihr Recht ein. Und das ist auch gar nicht anders möglich. Denn alles Denken und Sprechen setzt die logischen Axiome immer schon voraus, alle Mitteilung von Gedanken an andere beruht auf der gemeinsamen Anerkennung derselben. Wenn uns also der Gegenstand der Theologie vor ein x stellt, das die Bahn der logisch-mathematischen Methode durchkreuzt und die Voraussetzungen derselben ergänzt oder korrigiert oder aufhebt, so gibt es nur einen einzigen Weg, auf dem dieses x wissenschaftlich entdeckt und auf einen systematischen Ausdruck gebracht werden kann. Dieser besteht darin, daß der Versuch gemacht wird, die logisch-mathematische Methode auf diesen Gegenstand so lange bis zur äußersten Konsequenz anzuwenden, bis diese Methode an ihm zerbricht und ihm gegenüber zur Kapitulation gezwungen wird. Jeder vorzeitige Waffenstillstand oder Friedensvertrag auf der Grundlage einer Gebietsteilung oder Grenzregulierung ist unmöglich und unwahr, weil die Logik so wenig wie das Gewissen eine Instanz ist, die mit sich paktieren läßt. Ist jene Kapitulation des Denkens eingetreten, die immer in der Herausstellung notwendiger und doch sich logisch widersprechender Sätze bestehen wird, so hat das systematische Denken seine Grenze erreicht. Was jenseits dieser Grenze liegt, kann sich nicht mehr in den logischen Kategorien bewegen, ohne die systematisches Denken unmöglich ist. Wir haben darum systematische Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes im Unterschied von mystischer Erbauungsliteratur und historischer Theologie immer nur dort vor uns, wo die oben skizzierte allgemeine dialektische Methode auf die Voraussetzungen angewandt wird, aus denen

die einzelnen dogmatischen Sätze abgeleitet werden, mag dabei nun die Meinung bestehen, daß jene dialektische Methode eine adäquate Form für den theologischen Stoff sei, oder mag der ganze Versuch nur unternommen sein, um die logische Methode ihrer Selbstaufhebung entgegenzuführen. Um einer Summe von Sätzen den systematischen Charakter zu verleihen, genügt es also nicht, daß diese in architektonischer Weise angeordnet sind. Der architektonische Aufbau kann auch ästhetische und historische Gründe haben, die mit dem systematischen Denken in keinem Zusammenhang stehen. Soll die architektonische Anordnung von Sätzen systematischen Wert haben, so muß das Fundament des Gebäudes aus dialektisch herausgearbeiteten Denknotwendigkeiten bestehen, und der Verbindung der einzelnen Bausteine mit dem Fundament muß die logische Beziehung zwischen Axiomen und abgeleiteten Sätzen zugrunde liegen.

Eine Geschichte der systematischen Theologie darf unter diesen Umständen die theologischen Erzeugnisse, die den Eindruck von architektonisch angeordneten Zusammenfassungen der christlichen Lehre machen, also die mittelalterlichen Summen und die späteren dogmatischen Systeme nicht ohne weiteres als Produkte des systematischen Denkens auffassen und dementsprechend die Entstehung und Entwicklung dieser Gebilde als die Geschichte der systematischen Theologie beschreiben. Denn es ist von vornherein zu erwarten, daß bei der Entstehung dieser Gebilde das systematische Denken nur *einer* der mitwirkenden Faktoren war, und daß außerdem noch andere ganz außerhalb der systematischen Denkarbeit liegende geschichtliche Faktoren die Gestaltung und architektonische Anordnung des Stoffs mitbestimmten. Die Aufgabe wird also sein, den Einschlag von systematischer Arbeit zu erkennen, der in diesen komplizierten Lehrgebilden mit heterogenen Elementen verwoben auftritt, und die Geschichte dieses systematischen Einschlags durch die Geschichte der Theologie hindurch zu verfolgen, das Ringen der systematischen Tendenz mit einem widerstrebenden, gleichzeitig von anderen Faktoren gestalteten Stoff historisch deutlich zu machen.

In der Tat ist die Entstehung der dogmatischen Lehrgebilde von Anfang an ein Prozeß gewesen, in welchem der systematische Trieb einer Masse von Elementen Herr zu werden sucht, die bereits in einer gewissen historisch gewordenen Ordnung überkommen waren. Dogmatik im Sinne der schulmäßigen Bearbeitung des Ganzen der christlichen Glaubenslehre beginnt ja erst im 12. Jahrhundert mit der Entstehung der ersten „Summen", also in einer Zeit, in der schon eine ausgebildete Tradition vorhanden ist. Wie ist es in dieser Zeit zur Entstehung der Summen gekommen, mit denen die Dogmatik im eigentlichen Sinne des Wortes beginnt, deren Gestaltung darum von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung der Dogmatik bis zur Gegenwart gewesen ist? Da die

Πηγή γνώσεως von Johannes Damascenus, die man etwa als Vorbild der ersten Summen auffassen könnte, erst 1151 ins Lateinische übersetzt wurde, so ist sie ohne direkten Einfluß auf die magistri dieser Zeit, die nicht griechisch verstanden, geblieben, und die beiden ersten systematischen Zusammenfassungen der christlichen Lehre, die Theologia von Abälard und De Sacramentis von Hugo von St. Victor, sind außerhalb des Einflusses von Johannes Damascenus entstanden[1]. Verfolgen wir auf lateinischem Boden die Entwicklung, die zu den ersten Summen geführt hat, so ist hier in erster Linie die Technik des mittelalterlichen Unterrichtsbetriebes maßgebend gewesen. Der mittelalterliche Hochschulunterricht bestand schon auf den grammatischen, logischen und rhetorischen Gebieten, die den Stufengang des trivium und quadrivium einleiteten, im wesentlichen in der Lektüre und Erklärung von Schriften der Alten. Diese erklärende Lektüre ging regelmäßig von der grammatikalischen Erklärung aus (litera), ging dann zum wörtlichen Sinn der betreffenden Stelle weiter (sensus), um mit der Herausstellung des tieferen Lehrgehalts (sententia) abzuschließen. Expositio tria continet, sagt Hugo von St. Victor, literam, sensum, sententiam. Litera est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam litera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur. In his ordo est, ut primum litera, deinde sensus, deinde sententia inquiratur: quo facto, perfecta est expositio (Didascalion l. III, c. 9). Bei der sententia trat dann meistens noch die Herausstellung des allegorischen Sinnes und die moralische Anwendung desselben auf den Leser auseinander, vgl. die von Robert (ib. S. 56) mitgeteilte Stelle aus dem Dialogus Konrads von Hirschau: Primum igitur in hoc opere a docente sensus ponendus est literae, deinde ipsa litera per allegoriam elucidanda, inde per moralitatem vita legentis instituenda. Diese von der grammatikalischen Erklärung bis zur moralischen Anwendung fortschreitende Methode wurde z. B. in dem noch teilweise erhaltenen Kommentar des Grammatikprofessors und Virgil-Interpreten Bernhard Silvestris auf die 6 ersten Bücher der Äneide angewandt, die in der allegorischen Erklärung den 6 Stufen des menschlichen Lebens entsprachen. Andere interpretierten nach dieser Methode Plato und andere Philosophen des Altertums. Die Theologie, die das Gebäude des mittelalterlichen Lehrgangs krönte, konnte unter diesen Umständen in gar nichts anderem bestehen, als in Lektüre und Interpretation der Heiligen Schrift nach derselben Methode. Nun konnte aber bei der

[1]) Vgl. G. Robert, les écoles et l'enseignement de la Théologie 1909, S. 124.

Schriftinterpretation die Feststellung der sententia nicht einfach freigegeben werden. Vielmehr mußte die kirchliche Lehrtradition der Väter und anerkannten Lehrer eingehalten werden, sollte die Reinheit des Glaubens nicht Schaden leiden. Im 12. Jahrhundert, vor der Zeit der Buchdruckerkunst, hatte aber ein magister nur wenige der Schriften der kirchlichen Autoritäten selbst im Besitz, und auch wenn er eine Anzahl derselben besaß, war es schwer, in diesen umfangreichen Werken das, was sich auf die sententia einer bestimmten Schriftstelle bezog, sofort zu finden. So stellte sich das Bedürfnis ein, Extrakte aus den Werken der Väter und Doktoren herzustellen, die das für die Schriftauslegung notwendige Traditionsmaterial in leichter übersehbarer Weise zusammenstellten. Die einfachste Art dieser Extrakte sind die flores oder sententiae, Exzerpte, die, ohne unter einem bestimmten Gesichtspunkte geordnet zu sein, Sentenzen aus Origenes, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Gregor, Isidor von Sevilla, Beda Venerabilis u. a. enthielten. Die berühmteste derartige Sammlung ist der Liber pancrisis aus dem 12. Jahrhundert, von dem die sententiae von Anselm von Laon und Guillaume de Champeaux abhängig sind. Bald aber entstehen Stellensammlungen, die die Zitate aus Vätern und Doktoren in eine bestimmte Ordnung bringen. Zunächst wird nach biblischen Büchern geordnet. So ordnete Paterius die Texterklärungen Gregors nach biblischen Schriften. Diese biblisch geordneten Stellensammlungen, wie sie von Beda Venerabilis, Rhabanus Maurus, Walafried Strabo u. a. hergestellt wurden, waren die Kommentare des Mittelalters, die sogenannten catenae. Nun macht sich aber bald noch ein anderer Gesichtspunkt für die Anordnung der Stellensammlungen geltend. Die Polemik gegen gewisse Irrlehren nötigte dazu, die Sentenzen, die einen strittigen Lehrpunkt betrafen, zusammenzustellen, so in der Polemik des Rhabanus Maurus gegen Gottschalks Prädestinationslehre. Damit war an die Stelle der biblischen Anordnung eine logische getreten. Und es lag nahe, den logischen Gesichtspunkt noch stärker zur Geltung zu bringen und die Zusammenfassung einer Gesamtheit von Sentenzen in logischer Anordnung zu unternehmen. Isidor von Sevilla und Taïon, Bischof von Saragossa, sind wohl die Verfasser der ersten derartigen Sammlungen. Auch später, als seit Abälard die collectores sententiarum den Stellensammlungen in immer größerem Umfang eigene Meinungsäußerungen einfügten, wurde dafür noch die Bezeichnung sententiae beibehalten. Um aber auszudrücken, daß die Sammlungen Zusammenfassungen des Ganzen der christlichen Lehre sind, kam, ebenfalls seit Abälard, der Name Summa für diese Kompendien auf. Alle späteren dogmatischen Gesamtwerke, bis in das 19. Jahrhundert hinein, stammen in direkter Linie von den mittelalterlichen Summen ab, und auch die modernsten dog-

matischen Systeme zeigen immer noch in der Gesamtanlage die Urform der Summen, wie Tierarten, die im Deszendenzverhältnis zueinander stehen, sobald man das Skelett bloßlegt, die Struktur der Urform erkennen lassen. Es ist darum für das Verständnis der Wissenschaft, die man Dogmatik nennt, von entscheidender Bedeutung, daß wir die Entstehung der Urform dieser Wissenschaft hier deutlich ins Auge fassen. Es ist, wie wir sahen, nicht das systematische Interesse in dem oben präzisierten Sinne des Wortes gewesen, was die Summen hervorgebracht hat. Es war vielmehr ein ursprünglich ganz außerhalb der systematischen Tendenz liegender Prozeß, der aber in einem gewissen Stadium seiner Entwicklung, nämlich beim Übergang von den Katenen zu den Summen, dem systematischen Denken einen beschränkten Einfluß auf die Anordnung und Gestaltung des Stoffs möglich macht. Der Einfluß des systematischen Denkens kann jedoch deshalb nur beschränkt sein, weil er erst einsetzt, nachdem sich der Stoff bereits unter dem Einfluß ordnender Faktoren anderer Art gelagert hat. Es ist ja die Erklärung der Schrift, was zu diesen Stellensammlungen geführt hat. Und dieser Zweck ist auch bei den ersten Summen noch deutlich festgehalten. Abälard nennt seine Introductio in theologiam aliquam sacrae eruditionis summam, gleichzeitig aber faßt er ihren Inhalt dahin zusammen: Quasi divinae Scripturae introductionem conscripsimus. Und Hugo sagt im Prolog des 2. Buchs von de Sacramentis: Hoc nunc ad secundam eruditionem (quae in allegoria est) introducendis praeparavi. Es sollte also für die allegorische Schrifterklärung ein Handbuch geschaffen werden, das zur „Einführung", d. h. für den Unterricht der Anfänger dienen konnte. Die Anordnung des Stoffs hatte darum von vornherein, noch ehe sich das systematische Denken derselben bemächtigen konnte, durch die Aufeinanderfolge der biblischen Bücher eine bestimmte Richtung bekommen. Durch die Anordnung der biblischen Bücher von der Genesis bis zur Apokalypse war das Schema: Schöpfung, Gesetz, Evangelium von Christus, Eschatologie, wenigstens der Gesamtanlage nach noch vor jeder systematischen Überlegung festgelegt. Das systematische Denken, das in dieses feste liegende Schema einbrach, glich einem Gebirgsquell, der sich seinen Weg über ein Gebiet sucht, auf dem Blöcke von Urgestein herumliegen. Er hat nicht die Kraft, sie von der Stelle zu schieben und begnügt sich deshalb damit, durch die Lücken zu strömen, die zwischen ihnen frei geblieben sind. So entsteht ein Kompromiß zwischen jener durch die biblische Darstellung festgelegten Gesamtanlage und einem Ansatz zu einer schematischen Anordnung des Ganzen, die von Axiomen zu Konsequenzen aufsteigt. Dazu kommt nun noch ein anderes trübendes Element, das der systematischen Quelle, noch ehe sie ihren Weg durch die Lücken des biblischen Gesteins sucht, eine fremdartige Beimischung gibt. Das sind die trinitarischen und

christologischen Sätze der ökumenischen Symbole, die die systematische Quelle, sobald sie aus dem Boden hervorgebrochen ist, als leichtes Geröll mit sich führt, um es an die festen Steinbänke des biblischen Stoffs anzuschwemmen. Bis heute ist die Eigenart der Dogmatik durch diesen Prozeß bestimmt worden, in welchem der systematische Trieb eine Verbindung mit den symbolischen Bestimmungen einging und in dieser Verbindung in das biblisch gelagerte Material einzudringen suchte. Aber während später die Faktoren dieses Prozesses sich zu einer Einheit verschmolzen haben, die nur noch schwer in ihre einfachen Urelemente zerlegbar ist, lassen sich in dieser Entstehungszeit der Dogmatik die Quellen noch deutlich scheiden, aus denen diese Wissenschaft zusammengeflossen ist. Vergleicht man z. B. die Anlage von Hugos De Sacramentis mit der Anlage der für die späteren Summen maßgebend gewordenen Sentenzen des Petrus Lombardus, so sieht man, daß die Kombination der verschiedenen Faktoren, aus denen sich ein dogmatisches System ergibt, damals noch auf verschiedene Weise versucht werden konnte. Durch die biblische Anordnung lag zunächst fest: das Sechstagewerk mit der Schöpfung des Menschen, dessen Zustand im Paradies, der Sündenfall, das Gesetz Moses, besonders der Dekalog, Jungfrauengeburt, Leben und Passion Christi, Wiederkunft, Auferstehung, Endgericht, Welterneuerung, Zustand der Verdammten und der Seligen. Nun galt es hier der systematischen Tendenz Eingang zu verschaffen und außerdem die symbolische Trinitätslehre, die Lehre von der Inkarnation und den Naturen Christi, ferner die Darstellung der ganzen historisch gewordenen Kircheninstitution als des für das Heil entscheidenden Faktors unterzubringen. Der systematische Trieb mußte natürlich vor allem die Stelle vor dem Beginn der biblischen Ereignisreihe, also vor dem Hexaëmeron für sich in Beschlag nehmen, um wenigstens einen Ansatz zu einem systematischen Aufbau des Ganzen auf Axiome zu machen. Bei Hugo finden sich hier nur einige prinzipielle Kapitel über die materia divinarum Scripturarum (c. 1) und die Prinzipien der Schrifterklärung (dreifacher Schriftsinn c. 4), beim Lombarden dagegen bereits einige Ausführungen, die im Anschluß an Augustins Einteilung aller Wirklichkeiten in Objekte des uti und des frui einen allgemeingültigen Ausgangspunkt für den Gegenstand der Dogmatik suchen (Petri Lombardi Sententiarum l. I d 1, P. L. 511—525). Nun würde die systematische Tendenz bei reiner Durchführung, wie später noch deutlicher gemacht werden wird, von ihrem axiomatischen Ausgangspunkt aus auf irgend einem Wege zu Sätzen geführt, die sich nach der einen Seite hin in Aussagen über das religiöse Objekt, Gott, nach der andern Seite hin in solche über das religiöse Subjekt, die Seele, entfalten. Beide Aussagenreihen, die aus denselben axiomatischen Grundlagen abgeleitet wären, würden dann immer wieder durch eine dritte Reihe von

Sätzen in eins gesetzt, die die Beziehungen zwischen der göttlichen Objektivität und der Subjektivität der Seele beschrieben, die sogenannten Gnadeneinflüsse Gottes auf das religiöse Subjekt. Diesem einheitlichen Strom des systematischen Denkens stehen nun aber Hexaëmeron, Sündenfall, Menschwerdung Gottes und Eschatologie wie hindernde Steinmassen im Wege, an denen er sich bricht und vielfach teilt. Zunächst zieht die Erschaffung des Menschen im Hexaëmeron diejenigen Aussagen über das religiöse Subjekt an sich, die außerhalb der direkten Beziehungen zwischen Gott und Seele, also außerhalb des sogenannten Gnadeneinflusses liegen, während die Gnadenbeziehungen mit der die Kircheninstitution begründenden Inkarnation in Verbindung treten. Dadurch sind die Aussagen über die religiöse Subjektivität nach beiden Seiten hin von der Gotteslehre losgerissen, und die letztere muß nun, nachdem sie erst eine Verbindung mit der kirchlichen Trinitätslehre eingegangen hat, in irgend eine Lücke des biblischen Materials eingefügt werden. Hugo hat, noch stärker von der biblischen Anordnung bestimmt, mit dem Hexaëmeron begonnen und kommt nun, ehe er die Erschaffung der Engel und Menschen wiedergibt, durch den Abschnitt: De causa creationis hominis et de causis primordialibus rerum omnium (l. I, p. 2) auf Gottes Schöpferwillen und Weltregierung und von da auf die Trinität (p. 3). Dann folgt die Erschaffung von Engeln und Menschen. Bei Petrus Lombardus wird die Trinitätslehre sofort hinter der prinzipiellen Einleitung vor dem Sechstagewerk eingeschoben. Bei beiden ist die Lehre vom religiösen Subjekt abgesehen vom Gnadeneinfluß mit der Erschaffung des Menschen zusammengenommen. So finden wir bei Hugo l. I, p. 6 c. 1ff. zwischen der Erzählung des Sechstagewerks und der Darstellung des Paradieseszustandes die Seelenlehre und die Behandlung des liberum arbitrium, ähnlich bei Petrus Lombardus, Sent. l. II, d 16ff. Dagegen differiert wieder die Stelle, an der bei beiden die heilsnotwendigen Gnadenbeziehungen zwischen Gott und der Seele zwischen das biblische Material eingefügt werden. Für Hugo gelten die die Seligkeit bedingenden Beziehungen des Subjektes zu Gott als etwas, was sowohl vor als nach der Ankunft Christi heilsnotwendig ist. Tria sane sunt quae ab initio sive ante adventum Christi sive post ad salutem obtinendam necessaria fuerunt, id est fides, sacramenta fidei et opera bona (P. L. T. 176, 328 A.). Er bespricht darum in dem Abschnitt de reparatione hominis, der auf den Abschnitt de lapsu hominis folgt, die fides noch vor der incarnatio verbi und tempus gratiae, um dann den auf diesen folgenden von der Kirche handelnden Teil mit einem Kapitel de gratia, quae per Christum datur, einzuleiten. Bei Petrus Lombardus dagegen führt die Besprechung der Inkarnation auf die Frage: An Christus habuerit fidem, spem et charitatem (l. III d 23). Dies bildet die Über-

leitung zu den Abschnitten über fides, spes und charitas. Es genügte hier, auf die Differenz zwischen Hugo und dem Lombarden hinzuweisen. Denn es interessiert uns hier nicht, ein vollständiges Bild der verschiedenen Stoffgruppierungen der damaligen dogmatischen Kompendien zu bekommen. Es galt nur, an einem Beispiel zu veranschaulichen, daß damals die systematische Tendenz es noch auf verschiedene Weise versuchen konnte, sich des in einem festliegenden Schema überkommenen biblischen Materials zu bemächtigen.

Soll unter diesen Umständen die Geschichte der systematischen Arbeit auf dem Gebiet der Theologie unter dem Gesichtspunkt des Gewißheitsproblems zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht werden, so gilt es also einer Quelle nachzugehen, die auch in den ersten dogmatischen Gesamtwerken, die uns überliefert sind, nirgends in ihrer ursprünglichen Einheitlichkeit und Reinheit fließt, sondern immer schon durch Traditionselemente, an denen sie sich gebrochen hat, in verschiedene Bäche zerschlagen ist, die gleichzeitig an weit voneinander entfernt liegenden Stellen zwischen dem Urgestein der Tradition hervorbrechen. Die Verschiedenheit des Zusammenhangs, in welchem sie auftreten, ist aber durchaus kein Zeichen dafür, daß hier verschiedene Quellen nebeneinander entspringen. Es kann vielmehr ebensogut eine und dieselbe Quelle sein, die nur durch zufällige Verhältnisse in mehrere Arme zerteilt worden ist. Wir werden uns deshalb darauf gefaßt machen müssen, daß Elemente eines und desselben systematischen Gedankengangs in der einleitenden Prinzipienlehre einer Summe, in der Trinitätslehre, in der Lehre von der imago Dei bei der Erschaffung des Menschen im Hexaëmeron und schließlich in der Gnadenlehre, die sich an die Darstellung der incarnatio verbi anschließt, vorkommen. Die Aufgabe ist dann, diese zersprengten Bruchstücke einer systematischen Gedankenarbeit zusammenzusuchen, die in diesen grandiosen Kompendien der dogmatischen Tradition wie eine in einen schwerfälligen widerstrebenden Körper eingeschlossene Seele wohnt. Wir verschließen uns das Verständnis für das latente Ringen des Denkens mit riesigen Traditionsmassen, das den Werken der Scholastiker ihren eigenartigen Reiz verleiht, wenn wir uns von vornherein auf bestimmte Quästionen über dogmatische Einzelfragen beschränken und diese durch die Geschichte der Dogmatik hindurch verfolgen. Denn die Quästioneneinteilung und dogmatische Stoffanordnung, die wir damit als einen gegebenen Ausgangspunkt hinnehmen, ist ja gerade das wichtigste Problem der Geschichte der systematischen Theologie. Und systematisch betrachtet können in derselben quaestio die heterogensten Gedankenreihen sich verschmelzen und andrerseits können Quästionen über die anscheinend heterogensten Gebiete sachlich identisch sein und nur durch eine zufällige traditionelle Stoffeinteilung auseinandergerissen worden sein. Den einzigen

einigermaßen sicheren Ausgangspunkt unserer Untersuchung bilden die theologischen Prinzipienlehren der ersten größeren Summen, in welchen der Ansatz zu systematischem Denken sich zunächst geltend machen mußte. Von da aus werden wir dem Faden, den die Prinzipienlehren an die Hand geben, folgend alles heranzuziehen haben, was irgend zur Ergänzung und Vervollständigung dieser Bruchstücke prinzipiellen Nachdenkens dienen kann, indem wir beständig im Auge behalten, daß wir die systematische Gedankenbildung in diesen zur Einführung in die kirchliche Lehrtradition für Anfänger geschriebenen Kompendien nirgends rein, sondern immer schon vermischt mit biblischem und symbolischem Material und alteriert durch kirchlich-hierarchische Interessen vor uns haben.

Erster Teil.

Das Gewißheitsproblem vor der Reformation.

I. Der Gegensatz zwischen Selbstevidenz und Autoritätsglauben in der Prinzipienlehre der älteren Summen.

Wie man überhaupt zu dogmatischen Sätzen kommt, was für ein geistiger Vorgang es ist, durch den Glaubensaussagen zustande kommen, und auf dem jene eigentümliche rätselhafte Gewißheit von ihrer Wahrheit beruht, das wurde erst dann zum Gegenstand besonderen Nachdenkens, als die Dogmenproduktion abgeschlossen war und die Systembildung begann. Der schaffende Künstler hat weder Zeit noch Lust, den Quellen der künstlerischen Genialität nachzuforschen, wohl aber der nachempfindende Kunstkenner. Augustin und Anselm gehören noch zu den schaffenden Künstlern. Bei ihnen fehlen daher noch zusammenhängende methodische Reflexionen über die Gewinnung dogmatischer Sätze, obwohl ihre gelegentlichen Äußerungen auch in dieser Beziehung für das Mittelalter maßgebend gewesen sind. Augustin gibt dem Nachdenken über die Quellen der dogmatischen Gewißheit nur einige allgemeine Richtlinien. Er spricht einerseits seine schrankenlose Hingebung an die Autorität der Kirche, der Schrift und der Väter aus. Andererseits aber deutet er immer wieder geheimnisvoll an, daß im credere, sobald es vorhanden ist und festgehalten wird, Quellen einer höheren Einsicht in das Geglaubte aufspringen. Crede, ut intelligas (Sermo 43, c. 7). „Quod intellectu capi non potest, fide teneatur, donec illucescat in cordibus ille, qui ait per Prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis“ (De Trin. l. 15 c. 2). Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione percipere nondum valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, et hoc utique rationis est et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: Nisi credideritis, non intelligetis, ubi

procul dubio discrevit haec duo deditque consilium, quo prius credamus, ut id quod credimus intelligere valeamus; proinde, ut fides praecedat, rationabiliter iussum est (epistola 120 ad Consentium). Die Annahme der Glaubenswahrheiten auf Autorität hin ist also nur ein Durchgangsstadium. Sie bereitet vor auf das Aufleuchten der lux magnae rationis, auf einen rationalen Erkenntnisprozeß höherer Ordnung, in welchem der durch die Gnade gereinigte und gestärkte Menschengeist Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnt. Damit, daß das Dasein eines solchen höheren Erkenntnisprozesses behauptet wird, der weder bloßer Autoritätsglaube noch auch rationale Erkenntnis im gewöhnlichen Sinne ist, sondern eine höhere Synthese von auctoritas und ratio, ist das Problem der theologischen Erkenntnislehre gestellt. Welcher Art ist diese Erkenntnis „sub ratione Dei"? Wie verhält sie sich zur auktoritativen Annahme einerseits, zur gewöhnlichen Vernunfterkenntnis andererseits? Diese Fragen hat Augustin nirgends prinzipiell beantwortet, wenn auch seine Schriften, besonders de trinitate l. 14 c. 1 ff., eine Fundgrube für Zitate zur Illustration der scholastischen Anschauungen über diese Fragen geworden sind. Die Behauptung Harnacks (Lehrb. d. Dogmensch. III[3] 119 A), „daß Augustin sich über das Verhältnis von Glauben und Wissen nie klar geworden sei", ist ebenso verständlich wie M. Grabmanns Verwunderung über ein derartiges Urteil angesichts der Tatsache, „daß die Scholastiker ihre apologetischen Beweise fast ausschließlich aus Gedanken Augustins schöpfen"[1].

Auch Anselm gibt uns zwar durch seine Spekulationen über die inneren Zusammenhänge der Trinität und Inkarnation eine interessante Probe von der Leistungsfähigkeit jener Erkenntnisfunktion höherer Ordnung, die nur innerhalb der Sphäre des Glaubens zustande kommt. Die spekulativen Gedanken, die auf diese Weise entstehen, brauchen nach Anselm keineswegs direkt in der heiligen Schrift enthalten und durch diese autorisiert zu sein, um zu gelten. Es genügt, daß sie durch dieselbe nicht ausdrücklich negiert werden. Sic itaque Sacra Scriptura omnis veritatis, quam ratio collegit, auctoritatem continet, cum illam aut aperte affirmat aut nullatenus negat (De conc. praesc. Dei cum lib. arb. q 3 c. 6). Das auktoritativ Hingenommene ist also auch hier nur der Boden, von dem aus der Geist sich emporschwingt ins ewige Licht, der Kompaß, der seinem Flug die allgemeine Richtung vorschreibt, ohne ihm Grenzen und Ziele zu setzen. Was für eine geistige Funktion ist dieses von keiner Autorität mehr getragene und doch mit so eigentümlicher Selbstgewißheit auftretende intelligere, von dem Anselm

[1]) M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg 1909, 1. Bd. p. 133.

zu Beginn des proslogium spricht, wenn er betet: „Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quaero intelligere, ut credam; sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero non intelligam"?

Prinzipielle Reflexionen über diese Frage können wir erst erwarten mit dem Auftreten der ersten dogmatischen Systeme im 13. Jahrhundert. Die Forschungen von Denifle[1] und Ehrle[2] haben es deutlich gemacht, daß die großen theologischen Summen des 13. Jahrhunderts unter dem Einfluß einer Spannung zwischen zwei Richtungen entstanden sind. Auf der einen Seite steht die augustinische Tradition, die für die ältere Franziskanerschule, insbesondere Alexander Halesius, Bonaventura und Matthäus ab Aquasparta trotz der Aufnahme aristotelischer Denkformen bestimmend geblieben ist. Auf der anderen Seite steht, von der Franziskanerschule vielfach im Namen Augustins bekämpft, der langsam zur Herrschaft gelangende Aristotelismus des Thomas. Diese Spannung zwischen einer mehr vom Neuplatonismus und einer mehr von Aristoteles abhängigen Denkweise ist von entscheidender Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre geworden.

Vergleichen wir die Erörterungen über das Wesen der theologischen Erkenntnis bei Alexander, Bonaventura, Aquasparta mit den entsprechenden Ausführungen bei Thomas, so tritt uns ein prinzipieller Gegensatz in der Auffassung vom Wesen und Gewißheitsgrund des theologischen Erkennens entgegen. Die geistige Funktion, durch die wir der Wahrheiten über Gott inne werden, ist nach Alexander I q 1 m 1 sapientia im Unterschied von den scientiae, die uns das sonstige Wissen vermitteln, und zwar nicht deshalb, weil sie die causae causarum zum Gegenstand hat im Unterschied von den scientiae, quae sunt de causis consequentibus et causatis — in diesem Sinne nennt Aristoteles in der Einleitung der Metaphysik die prima philosophia sapientia —, sondern weil sie im Unterschied von der cognitio secundum visum eine cognitio secundum gustum ist und darum wegen des sapor affectionis, der in ihr enthalten ist, sapientia heißt. Der modus Theologicus ist daher certior certitudine experientiae, certitudine quoad affectum, qui est per modum gustus. Ps. 118. Quam dulcia faucibus meis eloquia tua etc., quamvis non certior quoad speculationem intellectus, quae est per modum visus (ib. a 2 res.) In dem Bilde vom Schmecken im Unterschied vom Sehen, welch letzteres ein Bild des nicht theologischen spekulativen Erkennens ist, liegt offenbar zweierlei. Einmal die Unmittelbarkeit des

[1]) H. Denifle, Die Entstehung der Universitäten des Mittelalters.
[2]) Innsbrucker Zeitschrift f. kathol. Theologie 1883, S. 40 ff.

Innewerdens, das sich seinen Inhalt nicht wie das Sehen gegenüberstellt, sodaß es sich von ihm unterscheiden könnte, sondern ihn in sich hat. Das spezifisch theologische Erkennen braucht also keinen Weg zurückzulegen, um zu seinem Inhalt zu gelangen, weder den der deduktiven Ableitung propter quid (διότι), per causam a priori — dies ist nach Aquasparta[1] unmöglich, weil der höchste Inhalt keine Ursache über sich hat —, noch den des Rückschlusses quia (ὅτι), a posteriori per effectus. Es hat ihn unmittelbar. Zweitens liegt im Vergleich mit dem gustus, daß in diesem Innewerden Wahrheitsgewißheit und Wertempfindung in eins zusammenfallen. Die Geschmacksempfindung und ihre Süßigkeit lassen sich nicht voneinander loslösen. Solange die Wahrheit vom Wert, die veritas von der bonitas losgelöst betrachtet wird auf Grund der principia veritatis ut veritatis, haben wir es nur mit der speculatio intellectus zu tun, mit der prima philosophia, quae est theologia philosophorum, quae est de causa causarum; perficiens cognitionem secundum viam artis et ratiocinationis (ib. m 1). Die spezifisch theologische Funktion der sapientia ist vorhanden, wenn Wahrheit und Wert schon im ersten Ansatz in eins gesetzt wird. Aliae scientiae procedunt ex principiis veritatis ut veritatis, per se notis: haec autem scientia procedit ex principiis veritatis ut bonitatis, et per se notis ut bonitatis quamvis occultis ut veritatis (ib. m 4 a 2 res. ad 2). Es handelt sich also bei der theologischen Erkenntnis um ein Innewerden des unum, das zugleich primum verum und primum bonum ist, der Inbegriff der veritas und bonitas, und zwar ein Innewerden, das nur auf seinem Inhalt beruht, keiner außer diesem liegenden Vermittlung bedarf. So kommt der Begriff zustande, der I q 1 m 1 res. ad 4 zum erstenmal auftaucht und im 3. Teil der Summa, in der Gnadenlehre, immer wieder vorkommt: assentire primae veritati sive primo vero propter se ipsum oder inniti primae veritati propter se ipsam oder adhaerere veritati increatae. Die einzige Analogie, die es für dieses Innewerden gibt, ist die Art, wie uns die letzten Prinzipien der rationalen Erkenntnis zum Bewußtsein kommen, die principia per se nota, deren Kenntnis und Gewißheit gleichfalls durch keine außer ihnen selbst liegenden Gründe vermittelt ist, und die dennoch und gerade darum unbezweifelbar sind. Nach III q 81 m 1 Sol. haben im Unterschied von den Sätzen, die ihre Gewißheit aus anderen Sätzen haben (quae ex aliis certitudinem habent), die Prinzipien ihre Gewißheit aus sich selbst (habent certitudinem ex se ipsis). Sie drängen sich darum zwangsweise auf. Dasselbe gilt auch von den Einsichten der Glaubenserkenntnis. Cum

[1]) M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Matthäus von Aquasparta, aus: Theol. Studien der Leo-Gesellschaft, Wien, p. 159 f.

enim prima veritas ipsam fidem inspirat: sic conscientiam informat, ut si aliquis cogitur ipsa evidentia consentire isti veritati: Omne totum maius sua parte, ita per habitum infusum fidei ipsa informatione conscientiae . . . cogitur consentire primae veritati propter se, unde sicut negaret hoc: omne totum maius est sua parte contra suam scientiam, ita negaret quemvis articulum contra suam conscientiam.

Das spezifisch theologische Erkennen besteht also darin, daß das unmittelbare „Ruhen" auf etwas, das als primum verum und primum bonum zugleich bezeichnet wird, die notwendige Zustimmung zu gewissen Sätzen erzeugt, genau so wie die Besinnung auf die letzten Voraussetzungen unseres rationalen Denkens die Zustimmung zu dem Satz des Widerspruchs und den Axiomen der Mathematik in sich schließt, die ihre Begründung nur in sich selbst haben. Natürlich ist nun der Fall denkbar, daß man zum Inhalt der betreffenden Sätze oder eines Teils derselben schon vor dem Eintritt des inniti primae veritati propter se ipsam auf anderem Wege, also mittelbar gelangt ist 1) durch auktoritative Überlieferung, 2) durch eine rationale Begründung, die außerhalb des Ruhens auf der ersten Wahrheit liegt. Nach Alexander und Bonaventura ist aber auch in diesem Fall die heilsnotwendige fides, in der die wahre theologische Erkenntnis wurzelt, erst dann vorhanden, wenn der Inhalt, zu dem man auf auktoritativem und rationalem Wege gelangt ist, nur noch auf der prima veritas um ihrer selbst willen ruht, so daß er die beiden andern Stützen entbehren kann. Nach Alexander S. III q 68 gibt es zweierlei fides, 1) fides ex auditu acquisita, sive testimonio scripturarum, 2) fides gratuita infusa a Deo ad assentiendum primae veritati propter se. Fides primo modo dicta colligitur ex testimonio et ratione et non est sufficiens ad salutem; secundo vero modo infunditur ex superna illuminatione, et haec est fides salutaris et donum gratiae . . . Illius causa est ratio vel apertum testimonium auctoritatis, istius vero causa est gratia illuminationis divinae ad cognoscendum veritatem, quae est supra naturam et assentiendum ipsi propter se. Auf den Einwand, nach Augustin (ad Paulinum de videndo Deo) würden wir durch Zeugen zum Glauben bewegt, also beruhe der Glaube auf Zeugnissen, nämlich den Zeugnissen der Apostel, wird geantwortet: Aliud est credere ex testimoniis, aliud credere testimonia. Dico quod fide suasa creditur ex testimoniis: sed fide infusa creduntur testimonia, quia sunt vera, et hoc secundo modo fides testimoniorum est necessaria saluti, non primo modo. Es kommt also darauf an, daß das Glaubensfundament nicht die Tatsache der Bezeugung durch die Apostel ist, sondern

die veritas selbst. Auf den Einwand, daß nach Bernhard der Glaube auf Autorität beruht (fides innititur auctoritati) wird gesagt, quod non innititur auctoritati tanquam probanti, sed tanquam confirmanti et corroboranti. Dementsprechend unterscheidet Bonaventura J. S. III d 23 a 2 q 2 in bezug auf die Schriftsätze eine doppelte Art, dieselben anzunehmen. Dupliciter potest aliquis per fidem suam inniti sacrae Scripturae: aut quia credit, sacram Scripturam a Spiritu Sancto fuisse inspiratam (der Spiritus Sanctus ist das primum bonum) . . . . et sic talis credulitas spectat ad fidem virtutem; aut ideo credit sacrae Scripturae, quia patres sui crediderunt, a quorum semitis non vult recedere, et hoc modo humanam respicit rationem, nec est talis credulitas fidei virtutis, sed potius cuiusdam assuetudinis. Die ältere Franziskanerschule macht also übereinstimmend einen prinzipiellen Unterschied zwischen 2 verschiedenen Wegen, auf denen man zur Gewißheit über Glaubenssätze gelangen kann, zwischen der fides suasa oder acquisita, die sowohl eine fides suasa testimonio auctoritatis als auch eine fides suasa ex rationibus probabilibus (Alexander S. I q 2 m 1 res. ad 4) sein kann, in beiden Fällen aber infra scientiam ist, und der fides inspirata oder infusa oder dem assentire primo vero propter se ipsum, das supra omnem scientiam ist. Diesem Unterschied auf dem intellektuellen Gebiet entspricht auf dem Gebiet der Wertung die Unterscheidung zwischen einer dilectio, die ihren Gegenstand propter aliud und einer solchen, die ihn propter se ipsum liebt. Assentire propter se ipsum und diligere propter se ipsum fällt aber in Beziehung auf das unum, das primum verum und primum bonum zugleich ist, zuletzt in eins zusammen. Auf der Stufe der fides formata, auf der auch die Erkenntnis Gottes erst zur Vollendung kommt, ist die Gewißheit über die Glaubenssätze eine certitudo sensu experientiae per modum gustus vel tactus, ein credere propter suavitatem et dilectionem, quam sentit (Alexander S. III q 81 m 1 Sol.).

In welchem Verhältnis steht nun die Schriftlektüre zum Zustandekommen des assentiri primo vero propter se ipsum? Vor dem Eintritt der fides inspirata spielt das Schriftzeugnis nach dem bisherigen genau dieselbe Rolle wie die „Überredung" durch rationes probabiles, nämlich die Rolle, die bei einem Hausumbau die provisorischen Stützbalken spielen, die untergeschoben werden, bis das rechte Fundament gelegt ist, das sie dann völlig überflüssig macht. Die positive Bedeutung dieser Stützen besteht darin, daß sie den Bau des richtigen Fundaments möglich machen. Im aristotelischen Schema der Einführung einer Form in einen Stoff hat also die fides suasa die Bedeutung einer Disposition, die den Stoff des Geistes für die Aufnahme der Form, d. h. die Assi-

milierung an das primum verum und primum bonum, vorbereitet. Ratio et fides, quae est ex ratione, se habent ad fidem gratuitam sicut praeambula dispositio ad formam: disponit enim animam ad receptionem luminis, quo assentiat primae veritati propter se, sed per modum naturae, non gratiae: et dicitur ipsam introducere sicut tela filum; et tunc ratio cessat humana, quando ei non innititur fides introducta (Alexander S. III q 68 a 2 res. ad 1 et 2). Ad hanc (sc. fidem inspiratam) disponit acceptio doctrinae sacrae et in hac totaliter intendit (ib. I q 2 m 1 ad 4). Mit dieser disponierenden Wirkung des Schriftzeugnisses, die es auf eine Stufe mit der rationalen Belehrung stellt, ist nun aber die Bedeutung der Schrift für die fides inspirata nicht erschöpft. Wenn der Inhalt der Erkenntnis, die man auf dem geheimnisvollen Wege der sapientia erreicht, in den ältesten Summen von vornherein als doctrina Sacrae Scripturae vel Theologiae bezeichnet wird, so hat die Schrift augenscheinlich auch für die schon zustandegekommene auf der ersten Wahrheit ruhende fides inspirata eine Bedeutung. Offenbar findet die fides inspirata ihren Inhalt in der Schrift vor. Dieses Vorfinden darf nun aber nichts mit der Art gemein haben, wie aus einem auktoritativen Lehrbuch Sätze entnommen werden. Denn das würde einen Rückfall auf die überwundene Stufe der fides suasa bedeuten. Daraus folgt, wenn dies auch aus naheliegenden Gründen nirgends deutlich ausgesprochen ist, die unvermeidliche Konsequenz, daß die fides inspirata in der Schrift nichts vorfinden kann, was sie nicht auch ohne die Schrift aus sich selbst, also aus ihrem Verhältnis zum primum verum heraus entwickeln kann oder doch entwickeln könnte. Denn alles, was sich nicht unmittelbar aus diesem ihrem eigenen Besitz ableiten ließe, könnte sie ja nur ex testimoniis auf Auktorität hin für wahr halten. Dieser nicht direkt ausgesprochenen Konsequenz entspricht die Lehre von dem modus sacrae Scripturae bei Alexander I q 2 m 4. Wie sich die geistige Funktion der theologischen sapientia von den scientiae unterscheidet, so ist auch der modus sacrae Scripturae nicht der modus artis vel scientiae secundum comprehensionem rationis humanae, sondern per dispositionem sapientiae divinae ad informationem animae in iis, quae pertinent ad salutem (ib. a 1 res.). Der Komplex von Gleichnissen, Sprüchen und Erzählungen, der in der Schrift zusammengefaßt ist, kann also nicht als eine Summe von wissenschaftlichen Sätzen in Betracht kommen, die nach dem modus scientiae, d. h. nach dem modus diffinitivus, divisivus, collectivus zergliedert und geordnet werden müßten, um als auktoritatives dogmatisches Kompendium gebraucht zu werden (ib. a 1 res. ad 2). Vielmehr ist ja von vornherein klar, daß die Schrift nur eine Selbst-

darstellung der veritas prima trina et una, d. h. des unum verum bonum ist (ib. a 4 res.), auf der die fides inspirata um ihrer selbst willen ruht. Die Sprüche, Bilder und Erzählungen können also nur einerseits Medien seien, durch die die Seele zu jener höchsten Einheit hingeleitet wird, andererseits Hüllen, die dieselbe verbergen. Damit mündet die Darstellung in die Gedankenwelt des Pseudo-Dionysius Areopagita ein, aus dessen lib. coel. Hierarch. die maßgebenden Stellen mit rückhaltloser Zustimmung zitiert werden. Valde artificialiter, heißt es dort, Theologia poeticis sacris figurationibus in non figuratis intellectibus usa est, nostrum intellectum respiciens; etenim non est possibile, aliter nobis lucere divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum, quoniam non est possibile animo nostro ad non naturalem ascendere coelestium hierarchiarum contemplationem, nisi ea, quae secundum ipsum est, materiali manuductione utatur. Und an einer andern Stelle: Pulchre in sacra scriptura procreatae sunt informium formae et figurae carentium figuris. Der ganze Reichtum des historischen und paränetischen Schriftinhalts ist also nur eine „materiale Handleitung", durch die unser Intellekt zu etwas hingeleitet wird, was jenseits aller historischen und bildlichen Darstellbarkeit liegt, eine Handleitung, die gar nicht notwendig wäre, wenn nicht unser Intellekt zur direkten Erfassung des Göttlichen zu schwach wäre (deficit in comprehensione divinorum, non valens immediate in invisibiles extendi contemplationes). Diese Handleitung zur höchsten Einheit hin erfolgt durch den modus praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus, der für die Bücher der Heiligen Schrift charakteristisch ist, quia praecepta, exempla, exhortationes, revelationes introducunt pietatis affectiones. Neben dieser positiven Bedeutung der Schrift steht die negative, verhüllende nach dem Wort des Dionysius: Decentissimum est eloquiis divina aenigmata occultare, et inviam ponere sacram abditamque supernorum donorum intellectuum veritatem; est enim non omnis sacer neque omnium (ut eloquia dicunt) sacra scientia. Von hier aus ergibt sich die bekannte Lehre vom vierfachen Schriftsinn. Diese ist der notwendige Ausdruck für die positive Bedeutung, die die Schrift für die fides inspirata hat als materialis manuductio zum unum verum bonum, das völlig jenseits des historischen Schriftinhalts liegt. Alexander faßt diese Lehre kurz dahin zusammen (ib. a 4 res.): Respondeo, quod cum veritas prima trina sit et una, modus scientiae veritatis primae est trinus in uno, unus litteralis, triplex spiritualis. Anagogicus, qui est sursum ducens in primum principium, allegoricus, qui est renunciativus arcanorum primae veritatis, tropologi-

cus vel moralis, qui est ordinativus ad summam bonitatem. Unde anagogicus ad Patrem, allegoricus ad Filium, moralis refertur ad Spiritum Sanctum. Die 3 spiritualen Schriftsinne sind der Trinität entsprechend nur die 3 Seiten einer und derselben Wirkung, in der die intellektuelle und die emotionale Funktion zu ihrem gemeinsamen höchsten Ziele geführt werden. Der sensus litteralis sive historicus aber, zu dem die ganze in der Schrift enthaltene rerum gestarum narratio gehört, ist nicht eine von den 3 geistlichen Wirkungen gesonderte Bedeutung der Schrift, die vor den andern zur Geltung käme, sondern bildet nur das einigende Band der 3 geistlichen Schriftsinne, das der Einheit der Trinität entspricht. Auf die Frage: An sensus litteralis fundetur supra verum? (ib. a 5) wird nicht etwa auf das Erlösungswerk Christi hingewiesen, das ja ganz und gar in den Bereich des historischen Schriftsinns gehört. Vielmehr wird nur an der Hand der Zitate aus Dionysius die Bedeutung erklärt, die der wörtliche Schriftsinn als Ausgangspunkt für die invisibiles contemplationes hat, die sich in den 3 geistlichen Schriftbedeutungen entfalten. Es handelt sich dabei immer um eine manifestatio divinorum 1) per similia, nämlich die dispositiones spiritualis creaturae, quae est ad eius similitudinem, ut ratio et intellectus et sapientia, 2) per dissimilia, nämlich dispositiones rei corporalis und zwar a) suprema, so wenn Gott Sonne der Gerechtigkeit, Morgenstern usw. genannt wird, b) media, wenn er etwa mit strahlendem Feuer verglichen wird, c) novissima, wenn das Bild vom Eckstein, Tier oder Wurm gebraucht wird. Die manifestatio per dissimilia ist nach Dionysius aus 5 Gründen nicht inkonvenient. 1) dienen sie mehr zur Negation als zur Affirmation nach dem Grundsatz: Negationes in divinis verae sunt, affirmationes incompactae, quia ex his affirmationibus non ostenditur, quid est Deus, sed magis quid non est; 2) kann bei ganz inadäquaten Bildern der Geist weniger als bei adäquateren zur Ruhe und zu dem Glauben kommen, Gott sei etwas derartiges, sie führen ihn also über sich hinaus; 3) ex omnibus est, bonas speculationes elicere et convenientes formare coelestibus formas ex vilibus materiae partibus, quoniam ex vere bono non subsistentia imagines intellectualis pulchritudinis habent. Auch aus dem Niedrigsten kann also ein Bild des Höchsten geformt werden, weil auch die materielle Scheinwelt das wahrhaft Gute wiederspiegelt. 4) wird dadurch das Himmlische den Unreinen verborgen; 5) dienen die formae informium unserem Intellekt zur Handleitung.

Die theologische Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule läßt sich also in drei Sätzen zusammenfassen. 1) Das theologische Erkennen beruht auf einer Geistesfunktion (sapientia), die der unmittelbaren Ein-

sicht in die allem Denken zugrunde liegenden principia per se nota analog ist, in der aber im Unterschied von der wissenschaftlichen Forschung Erkenntnis und Wertung in eins zusammenfallen. 2) Wenn man zu Inhalten der theologischen Erkenntnis durch außer ihr liegende rationale Gründe oder durch Auktoritätsglauben gelangt, so kann dies wohl auch zur Vorbereitung der spezifisch theologischen Erkenntnis dienen. Diese ist aber erst dann vorhanden, wenn sie dieser außer ihr liegenden Stützen nicht mehr bedarf und nur noch auf ihrem eigenen Fundamente ruht. 3) Die theologische Erkenntnis findet in dem historischen und paränetischen Stoff der Hl. Schrift einerseits ein Medium, durch das sie zu ihrem völlig jenseits desselben liegenden Inhalt, dem unum verum bonum gelangt, andererseits eine Verhüllung desselben.

Gehen wir von Alexander und Bonaventura zu Thomas über, so ist der Unterschied überraschend. Auch Thomas geht davon aus, daß die theologische Erkenntnis sapientia im Unterschied von den scientiae ist Summa Theol. I q 1 a 6. Aber die aristotelische Definition der sapientia, die nach Alexander (S. I q 1 m 1 res.) nur die Theologia philosophorum oder prima philosophia bezeichnet, der gerade das spezifisch theologische Element, die Beziehung auf den sapor affectionis fehlt, genügt Thomas vollständig. Ille sapiens dicitur in unoquoque genere, qui considerat causam altissimam illius generis, ut in genere aedificii artifex, qui disponit formam domus, dicitur sapiens . . . Et rursus in genere totius humanae vitae prudens sapiens dicitur, inquantum ordinat humanos actus ad debitum finem. Die Theologie ist also sapientia, sofern sie Erkenntnis Gottes ist, der die höchste Ursache und das letzte Ziel des Universums ist. Ist so der tiefe Wesensunterschied wieder aufgehoben, den die Franziskaner zwischen der theologischen Geistesfunktion und dem Schlußverfahren der prima philosophia gemacht hatten, so verschiebt sich damit auch das Verhältnis zum Auktoritätsglauben und zur rationalen Begründung in entsprechender Weise. Der mystische Duft, der auf der theologischen Erkenntnis lag, ist verschwunden. Die Theologie unterscheidet sich nur durch das Objekt, nicht durch die Erkenntnisweise von den übrigen scientiae. Die theologische Methode fällt darum in keiner Weise aus dem Rahmen der sonstigen wissenschaftlichen Methoden heraus. Es macht gar keine Mühe, ihr ihren Ort unter den Arten der Wissenschaften anzuweisen. Sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quaedam enim sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut Arithmetica, Geometria et huiusmodi; quaedam vero sunt, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae, sicut Perspectiva procedit ex principiis notificatis per Geometriam et Musica ex principiis per Arith-

meticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut Musica credit principia tradita sibi ab Arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo. Wie Perspektive und Musik mit Lehrsätzen aus der Geometrie und Arithmetik arbeiten, so arbeitet die Theologie mit Lehrsätzen aus der Wissenschaft Gottes und der Seligen (S. Th. I q 1 a 2 Resp.). Diese Abhängigkeit der Theologie von der göttlichen scientia superior rührt aber daher, daß ein Teil ihres Stoffs der menschlichen Vernunft unzugänglich ist. Ein Bauer kann auf keine Weise die subtilen Betrachtungen der Philosophie verstehen. Der Intellekt eines Engels überschreitet aber in höherem Maße den menschlichen Intellekt, als der Intellekt des besten Philosophen den Intellekt des rohesten Idioten. Noch vielmehr überschreitet der göttliche Intellekt den eines Engels, als der eines Engels den menschlichen. Darum ist der Mensch darauf angewiesen, die Lehrsätze aus der Wissenschaft Gottes, die seinen Intellekt überschreiten, einfach hinzunehmen, wenn sie ihm durch den Dienst der Engel geoffenbart werden (S. c. Gent. l. I c. 3). Aus dem inniti primae veritati, das so weit über alle übrigen Geistestätigkeiten hinauslag ist, damit die alltägliche Geistesfunktion geworden, die zur Anwendung kommt, wenn ein Bauer wissenschaftliche Sätze aus einem Gebiet, von dem er nichts versteht, blindlings hinnimmt, oder wenn einer, der sich mit Perspektive oder musikalischer Harmonielehre beschäftigt, aber ohne jede mathematische Begabung ist, Sätze aus einem Lehrbuch der Geometrie oder Arithmetik aufnimmt, ohne den Beweis zu verstehen.

Damit fallen die beiden besondern Eigentümlichkeiten dahin, die das inniti primae veritati nach Alexander gehabt hatte, 1) das Einswerden von Erkenntnis und Affekt und 2) die Vergleichbarkeit mit der Einsicht in die principia per se nota. Denn die Übernahme von Lehnsätzen aus einer höheren Wissenschaft ist ein intellektueller Akt im gewöhnlichen Sinn; und die unmittelbare Einsicht in die Evidenz dieser Lehnsätze bleibt dem vorbehalten, der im Besitz der höheren Wissenschaft ist. Wem nur Sätze aus derselben mitgeteilt werden, dem geht die Einsicht in ihre Selbstevidenz gerade ab. Die Analogie mit den principia per se nota kommt daher bei Thomas nur noch bei der Frage nach der Anordnung der articuli fidei (S. Th. II, 2, q 1 a 7 Resp.) in Betracht, sofern auch bei den Glaubensartikeln wie bei der Darstellung der principia per se nota die prima credibilia voranstehen und daraus das implicite in ihnen Enthaltene entwickelt wird.

Hieraus läßt sich das Verhältnis der theologischen Erkenntnis zum rationalen Denken und zum Auktoritätsglauben ohne weiteres ableiten.

Die Bestimmung dieses Verhältnisses macht vielleicht den Gegensatz zwischen der augustinischen Franziskanerschule und Thomas am deutlichsten. Zunächst wird durch Thomas der innere Zusammenhang zerrissen, der bei den Franziskanern zwischen dem inniti primo vero und dem rationalen Erkennen bestand. Beides war ja bei diesen ein Verstehen. Nur der Grund des Verständnisses war ein verschiedener. Beim inniti fiel der Grund des Verstehens mit dem Verstandenen selbst zusammen, wie bei der Selbstevidenz der Axiome. Bei der rationalen Erkenntnis lag der Grund des Verstehens außerhalb des Verstandenen. Bei Thomas handelt es sich nicht um zwei verschiedene Arten des Verstehens, sondern um Verstehen auf der einen, absolutes Nichtverstehen auf der andern Seite. Die Entlehnung göttlicher Sätze beginnt da, wo der menschliche Intellekt vollständig versagt, wie der Intellekt des Bauern auf dem Gebiete der Philosophie. Dies zeigt sich besonders deutlich bei der Besprechung der Frage, ob dasselbe Gegenstand des rationalen Wissens und des Glaubens sein könne. Wenn Wissen und Glauben zwei verschiedene Arten des Verstehens sind, wie bei den Franziskanern, ist es nicht ausgeschlossen, daß dasselbe Subjekt denselben Inhalt bald auf die eine, bald auf die andere Art versteht. Bei einem Philosophen, der eine scientia Dei per naturales rationes besitzt und hinterher die illuminatio fidei empfängt, ist nach Alexander dasselbe Objekt des Glaubens und des Wissens. Sed scitum per comparationem ad rationem, creditum per comparationem ad primam veritatem, cui innititur propter ipsam: scitum est quantum ad speculationem, sed creditum, quantum ad hoc, quod innititur primae veritati. Nach Matthäus von Aquasparta können zunächst die principia fundamentalia fidei, die sich auf die allen drei Personen gemeinsame Gottesnatur beziehen, Gottes Dasein, Einfachheit, Einigkeit, Unendlichkeit, Weisheit, Macht, Güte aus Vernunftgründen demonstriert werden tam fideli quam infideli; nihilo minus per fidem creduntur. Beide Arten, zu ihnen zu gelangen, können nebeneinander hergehen. Zu den propria in divinis, den auf die Trinität bezüglichen Wahrheiten, kann zwar die Demonstration nicht vordringen. Virtute intellectus ad illorum probationem pertingi non potest; sed mens fide purgata et elevata, per quam venitur ad intellectum . . . et dono intellectus ad illorum cognitionem et probationem pervenire potest, tam ex conditionibus divinis, quam vestigiis in natura repertis, et maxime ex ratione imaginis (Grabmann, a. a. O. p. 151 f.). So kann der Intellekt auf verschiedenen Wegen zum Verständnis desselben Inhalts gelangen. Anders ist es, wenn es sich nicht um verschiedene Wege zum Verständnis derselben Sache, sondern um den Gegensatz zwischen Verstehen und Nichtverstehen handelt. Verstehen und Nichtverstehen einer und derselben Sache können

nicht in demselben Subjekt zusammen bestehen. Thomas muß daher S. Th. II, 2, q 1 a 4. 5. die Frage, utrum ea, quae sunt fidei, possint esse scita, rundweg verneinen. Bei der scientia stimmt der Intellekt einer Sache zu, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per se ipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus, vel per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Das Glaubensobjekt aber bewegt den Intellekt nicht aus sich und durch sich allein zur Annahme. Dieser stimmt ihm vielmehr voluntarie zu per quamdam electionem declinans in unam partem magis quam in aliam, also auf Grund eines Motivs, das außer ihm selbst und seinem Objekt liegt.

Infolge dieses exklusiven Verhältnisses zwischen credere und intelligere verschiebt sich nun auch die Stellung des zweiten Faktors vollständig, der bei der Vorbereitung der theologischen Erkenntnis eine Rolle spielt, nämlich des Auktoritätsglaubens. Wird das credere bei Thomas vom intelligere losgerissen, mit dem es bei den Franziskanern in innigem Zusammenhang stand, so wird es mit dem Auktoritätsglauben in eins gesetzt, zu dem es bei den Franziskanern einen exklusiven Gegensatz bildete. Damit wird die Verbindung gelöst, in der bei Alexander das credere ex auctoritate testimoniorum mit dem cognoscere per naturales rationes stand, mit dem es als zweite Unterart der zum Heil ungenügenden, die theologische Erkenntnis nur vorbereitenden fides suasa seu acquisita zusammengehörte. Statt dessen wird das credere ex auctoritate direkt mit der spezifisch theologischen Erkenntnisfunktion identifiziert. Argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur. Et sic oportet, quod credatur auctoritati eorum, quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae: nam licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus. Die primäre Auktorität hat die kanonische Schrift, eine sekundäre haben die Doktoren der Kirche. Auctoritatibus ... canonicae Scripturae utitur (sc. sacra Doctrina) proprie ex necessitate argumentando; auctoribus autem aliorum doctorum Ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta (S. Th. I q 1 a 8 ad 2). Rationes, quae inducuntur a sanctis ad probandum ea, quae sunt fidei . . . procedunt ex principiis fidei, sc. ex auctoritatibus sacrae Scripturae . . . Ex his autem principiis ita probatur aliquid apud fideles, sicut

etiam ex principiis naturaliter notis probatur aliquid apud omnes. Unde etiam theologia scientia est (S. Th. II, 2, q 1 a 5 ad 2).

Ist auf diese Weise die auktoritative Hinnahme der Schriftsätze aus einer bloß vorbereitenden Funktion zur Eigentümlichkeit des spezifisch theologischen Erkennens selbst geworden, so ist damit auch die dritte Frage, die die Franziskaner zu so komplizierten Distinktionen nötigte, in der einfachsten Weise erledigt, die Frage nach der Bedeutung der Schrift für die bereits zustande gekommene fides infusa. Inwiefern das inniti primae veritati in einem Komplex historischer und paränetischer Mitteilungen seinen eigenen Inhalt wiederfinden sollte, den es doch im Grunde genommen völlig unabhängig von diesen propter se ipsum besaß, das war für die Franziskaner ein kompliziertes Problem gewesen, das sie zu der ihnen eigentümlichen trinitarischen Gestaltung der Lehre vom vierfachen Schriftsinn geführt hatte. War aber das primum verum kein Objekt unmittelbarer Einsicht mehr, sondern etwas dem menschlichen Intellekt völlig Transzendentes, die Quelle einer seiner Kompetenz völlig entzogenen scientia superior, so konnte natürlich jeder beliebige Inhalt eine Offenbarung der prima veritas sein, ohne daß ein Konflikt mit einer anderweitigen Einsicht in das unum verum bonum entstehen konnte. Dementsprechend ist der Artikel 1 von I q 2 m 4 in Alexanders Summa, der den modus sacrae Scripturae an der Hand von Dionysiusstellen behandelt, bei Thomas S. Th. I q 1 a 9 zu der Besprechung der Frage zusammengeschrumpft, utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris. Von den Dionysiuszitaten ist alles weggelassen, was sich auf das ascendere ad non naturalem illam caelestium Hierarchiarum contemplationem durch die materialis manuductio der Schrift bezieht. So bleibt nur der eine Satz stehen: Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum. Dieser wird zu dem aristotelischen Grundsatz verflacht: Est naturale homini, ut per sensibilia ad intelligibilia veniat. Dieser Regel trägt der Gebrauch von Metaphern in der Schrift Rechnung. Die Unterscheidung zwischen dem auf eine „Handleitung" zur höchsten Kontemplation angelegten modus der Schrift und dem modus diffinitivus, divisivus et collectivus wissenschaftlicher Lehrbücher ist verschwunden. Die Schrift ist zum Lehrbuch geworden, aus dessen Sätzen die Gläubigen nach der gewöhnlichen wissenschaftlichen Methode argumentieren, wie die anderen aus den principia naturaliter nota (S. Th. II, 2, q 1 a 5 ad 2). An die Stelle der spiritualen Schriftauffassung der Franziskaner, die die Schrift als Lehrbuch unbrauchbar macht, tritt die litterale. Der sensus litteralis, der bei jenen nur das Einheitsband der trinitarischen Schriftwirkung bildete, wird nun zum maßgebenden Hauptsinn. Nulla confusio sequitur in Sacra Scriptura, cum omnes sensus fundentur

super unum, sc. litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis, quae secundum allegoriam dicuntur (S. Th. I q 1 a 10 ad 1). Die drei geistlichen Schriftsinne werden auf den wörtlichen zurückgeführt. Der allegorische Sinn bezieht sich darauf, daß die lex vetus die nova lex vorbildet. Der moralische Sinn geht auf die Bedeutung dessen, was in Christus geschehen ist, für das, was wir tun müssen, der anagogische Sinn auf die Vorbedeutung, die jene Ereignisse für die aeterna gloria haben.

Wie vollständig bei Thomas die von den Franziskanern so stark empfundene Spannung zwischen dem abstrakten, zeitlosen primum verum und dem empirisch-historischen Inhalt der Schrift und der aus ihnen abgeleiteten Glaubensartikel verschwunden ist, zeigt vielleicht am deutlichsten ein Vergleich zwischen den Abschnitten über das Objekt der fides bei Alexander S. III q 68 m 7 und bei Thomas II, 2, q 1 a 1. Die Spannung zwischen der abstrakten Zeitlosigkeit des eigentlichen Glaubensobjekts und dem konkreten, zeitlichen Charakter des von der Kirche vorgeschriebenen Glaubensinhalts zeigt sich bei Alexander besonders in der Frage ib. a 6: An creatum vel increatum verum obiectum fidei sit? Einerseits gilt der Satz: Finis fidei est veritas increata tantum, andererseits: Incarnatio, passio Christi sunt ex tempore, ergo veritas istorum est veritas creata; et tamen sunt obiectum fidei . . . Item posset obiici de creatione et peccatorum remissione, quae sunt articuli, et tamen non aeterna, sed effectus dicunt temporales, et non aeternos. Dasselbe gilt vom Glauben an die künftige, also zeitliche Auferstehung. Der Ausgleich, den Alexander hier findet, läßt über die sekundäre Bedeutung dieser Glaubensartikel keinen Zweifel. Et creatum et increatum verum fidei obiectum est, sed primum per accidens et secundario, secundum per se et primo. Und zwar verhalten sich die sekundären Glaubensobjekte zu den primären wie Schlüsse (conclusiones) oder Voraussetzungen (suppositiones) zu den Prinzipien. Nur die Prinzipien sind im eigentlichen Sinne Glaubensobjekte, denn nur ihnen gegenüber ist die dem Glauben eigentümliche Haltung der Annahme um ihrer selbst willen möglich. Obiecta . . . fidei sicut principia sunt ea, quae sunt propria fidei et prima et per se nota secundum fidei acceptionem, quae proprie dicuntur articuli, ut quoniam Deus unus est et trinus, omnipotens et huiusmodi. Die übrigen, die nur durch ein rationales Schlußverfahren aus den eigentlichen Glaubensinhalten gefolgert werden, fallen eben darum aus der spezifisch theologischen Erkenntnisfunktion heraus. Die einen derselben werden durch Rückschluß aus den Glaubensprinzipien auf ihre Voraussetzungen gewonnen. Von ihnen gilt darum: Antecedunt articulos fidei, so dasjenige, was zur lex aeterna gehört. Secundum

quem modum credendum est mortale peccatum esse fornicationem et matrimonium honestum. Die andern werden als Konsequenzen aus ihnen erschlossen. Dazu gehört die Auferstehung, die aus Gottes Gerechtigkeit und Allmacht erschlossen wird. Dahin gehört auch das ganze Werk Christi. Ad aliud vero, quod obiicitur de incarnatione et passione, quod sunt in tempore: Dicendum, quod incarnatio et passio sunt obiecta fidei, quia Dei sunt. Deus enim incarnatus est et passus. Cum ergo consideratur incarnatio Dei, et incarnatio temporalis sit, Deus autem aeternus, consideratur temporale in aeterno, et veritas temporalis in veritate aeterna, quemadmodum contingit in aliis, quae dicuntur de Deo ex tempore, ut Creator et Dominator. In huiusmodi autem fides habet veritatem increatam ut principaliter obiectum, veritatem vero creatam sicut coobiectum, et illud per se, istud per accidens. Der Zusammenhang zwischen der prima veritas und der Inkarnation, der hier durch die Präposition in ausgedrückt wird (temporale in aeterno), unterscheidet sich nach dem Vorausgehenden nicht von der logischen Beziehung, die aus Gottes Gerechtigkeit und Allmacht auf die Auferstehung der Toten führt. In prima veritate ist gleich secundum ipsam et per ipsam. Wohl aber wird zwischen dem Schluß auf die Voraussetzungen und dem Schluß auf die Konsequenzen der principia fidei per se nota ein Unterschied gemacht, der leider nicht näher erklärt wird. Ersterer wird in dictamine iuris naturalis vollzogen. Von den Konklusionen des letzteren gilt: Sequuntur articulos secundum dictamen gratiae. Wenn es auch dunkel bleibt, in welcher Weise die Gnade die Ermittlung der Konsequenzen der prima veritas beeinflußt, so zeigt doch der Zusammenhang deutlich, daß dabei keinesfalls an den auktoritativen Druck gedacht ist, den vorgeschriebene Sätze der Schrift oder des Symbols auf das theologische Schlußverfahren ausüben. Diese ganze Ausführung Alexanders gibt uns einen wichtigen Fingerzeig, wie die ältesten theologischen Systeme, die wir der Franziskanerschule verdanken, verstanden sein wollen. Den Kern des Systems, der allein aus der spezifisch theologischen Erkenntnisfunktion im eigentlichen Sinne hervorgeht, bildet die Lehre von Gott, dem unum, primum verum, primum bonum. Diese nimmt bei Alexander fast das ganze erste Buch ein. Um diesen Kern lagern sich als Schale, als Glaubensinhalte im sekundären, akzidentiellen Sinne die Sätze über das Geschaffene und Zeitliche, die sich erst durch ein Schlußverfahren in dictamine iuris naturalis und in dictamine gratiae aus jenen principia per se nota als suppositiones und conclusiones ergeben. So entstehen die Abschnitte über Gott als prima causa der Kreatur überhaupt, speziell der Engel und der einzelnen Werke der sechs Schöpfungstage, de malo,

de incarnatione, de lege naturali, de lege Mosis, de lege evangelica, de gratia, de sacramentis. Wenn dabei nach scholastischer Tradition durchweg mit zahllosen Schrift- und Väterstellen argumentiert wird, so ist das nicht als theologisches Beweisverfahren im eigentlichen Sinne gemeint, sondern nur als „Handleitung" zur Einsicht in die erste Wahrheit um ihrer selbst willen, aus der die sekundären Wahrheiten als Folgerungen hervorgehen. Selbst in der quaestio de articulis et symbolis fidei, wo eine Konzession an das Auktoritätsprinzip am nächsten lag (S. III. q 69), hält Alexander konsequent daran fest, daß ein Glaubensartikel eben nur dadurch Glaubensartikel wird, daß ihm der Intellekt nur um der ersten Wahrheit selbst willen zustimmt. Cognitione philosophica per rationem arctatur intellectus necessitate; articulo vero fidei per lucem infusam arctatur affectus, ut voluntarie assentiat veritati divinae propter se (ib. m 1 res. ad 3).

Auch Thomas wirft noch die Frage auf: Utrum obiectum fidei sit veritas prima? (S. Th. 2, II q 1 a 1). Die Spannung zwischen dem primum verum und dem zeitlichen Inhalt der Glaubensartikel zittert auch bei ihm noch nach in der Erwägung: Sed non solum proponuntur nobis ad credendum ea, quae pertinent ad Divinitatem, quae est veritas prima, sed etiam ea, quae pertinent ad humanitatem, et Ecclesiae sacramenta et creaturarum conditionem. Ergo non solum veritas prima est fidei obiectum. Und doch gilt das Wort des Dionysius de div. Nom. c. 7: quod fides est circa simplicem et semper existentem veritatem. Aber bei Thomas ist es nicht mehr die Distinktion zwischen proprie und secundum quid, primo und secundario, die diese Spannung bei Alexander einseitig im Sinne der primären Bedeutung der ungeschaffenen Wahrheit gelöst hatte, sondern die aristotelische Distinktion zwischen forma und materia, die beide Elemente sich als zwei gleichwertige Seiten derselben Sache ergänzen läßt. Cuiuslibet cognoscitivi habitus obiectum duo habet, sc. id quod materialiter cognoscitur, quod est sicut materiale obiectum, et id, per quod cognoscitur, quod est formalis ratio obiecti; sicut in scientia geometriae materialiter scita sunt conclusiones, formalis vero ratio sciendi sunt media demonstrationis, per quae conclusiones cognoscuntur. Sic igitur in fide, si consideremus formalem rationem obiecti, nihil est aliud quam veritas prima. Non enium fides, de qua loquimur, assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi veritati divinae fides innititur tanquam medio. Si vero consideremus materialiter ea quibus fides assentit, non solum est ipse Deus, sed etiam multa alia . . . . Den Sätzen über die Menschheit Christi, die Sakramente der Kirche usw. stimmen wir zu propter divinam

veritatem. Der Grundsatz, daß der ersten Wahrheit um ihrer selbst willen, den übrigen Sätzen auf Grund von Schlüssen aus ihr zuzustimmen sei, hat sich damit einfach zu einem Ausdruck für das Auktoritätsprinzip verflacht. Schriftsätze und Glaubensartikel sind anzunehmen, weil sie uns als göttliche Auktorität gegenübertreten. Was als göttliche Auktorität zu gelten hat, darüber steht dem einzelnen religiösen Subjekt kein Urteil zu. Ad illius ergo auctoritatem pertinet editio symboli, ad cuius auctoritatem pertinet finaliter determinare ea, quae sunt fidei . . . . Hoc autem pertinet ad auctoritatem summi pontificis (ib. a 10 Resp.).

Die Vergleichung der theologischen Prinzipienlehre der älteren Franziskanerschule mit derjenigen des Thomas, die uns im bisherigen beschäftigt hat, hat somit bei jedem der in Betracht kommenden Punkte auf einen Gegensatz geführt zwischen zwei verschiedenen Auffassungen der geistigen Funktion, durch die Glaubenssätze gewonnen werden und durch die man derselben gewiß wird. Nach der einen Auffassung ist die theologische Einsicht ein axiomatisches affektvolles Aufleuchten des unum verum bonum, zu dem außer ihm selbst liegende rationale und auktoritative Gründe wohl vorbereitend hinführen können, das aber, wenn es da ist, nur noch auf dem in ihm aufleuchtenden Inhalt um seiner selbst willen ruht, für das also Darbietungen von außen (wie Schrift und Glaubensartikel) nicht mehr Stützen sind, sondern nur entweder Medien oder Verhüllungen oder sekundäre Konsequenzen eines ohne sie erreichbaren Inhalts. Nach der andern Auffassung ist die theologische Erkenntnis eine affektlose logische Argumentation aus Sätzen, die dem auktoritativen Wortlaut der Schrift entnommen werden als Lehnsätze aus einer dem menschlichen Intellekt schlechterdings transzendenten Wissenschaft Gottes und der Seligen. Diese beiden Auffassungen der theologischen Erkenntnis, von denen wir der Kürze halber die erstere die axiomatische, die letztere die auktoritative nennen wollen, sind nun aber in der Scholastik keineswegs so klar gegeneinander abgegrenzt, wie es die Vergleichung der oben herangezogenen Quästionen aus Alexander mit den entsprechenden aus Thomas vermuten lassen könnte. Vielmehr sind zwischen der reinen axiomatischen Auffassung und dem reinen Auktoritätsprinzip die mannigfaltigsten Übergänge und Kombinationen möglich. Das inniti primae veritati propter se ipsam macht schon bei Bonaventura eine Metamorphose durch. Es wird zum inniti Sacrae Scripturae = credere Sacram Scripturam a Spiritu Sancot fuisse inspiratam (nach 2. Petri 1, 21). So ist es schließlich nahe daran, ein mystisch gefärbter Ausdruck für den Auktoritätsglauben an die Schrift zu werden. Andererseits ist die auktoritative Annahme der Schriftsätze fast immer von einem leisen Unterton mystischer Unmittelbarkeit begleitet, in dem sich ein Ein-

schlag der axiomatischen Auffassung des theologischen Erkennens kundgibt. So wenn der Zweifel an der Wahrheit des auf Auktorität hin Angenommenen in dem immer wieder zitierten Gebet des Richard von St. Victor zur Ruhe kommt: Herr, wenn es ein Irrtum ist, sind wir von dir selbst getäuscht worden. Allein wir beschäftigen uns hier nicht mit diesen Mischgebilden, so charakteristisch dieselben auch für das katholische Denken sein mögen. Unsere Aufgabe ist, zum Verständnis jener beiden Elementarerscheinungen zu gelangen, aus deren mannigfaltiger Kombination sich alle Mischbildungen erklären lassen. Von den beiden entgegengesetzten Grundauffassungen der theologischen Erkenntnis, auf die uns auch diese Übergangserscheinungen immer wieder zurückführen, bedarf aber nur die axiomatische einer besonderen Untersuchung. Denn die auktoritative Auffassung des theologischen Erkennens enthält wenigstens in der Form des vulgären, kirchlich bestimmten Auktoritätsglaubens, der uns bei Thomas entgegentrat, kein selbständiges heuristisches Prinzip zur Auffindung von Glaubenssätzen. Es ist die Form, in der ein historisch gegebener Machtfaktor Individuen durch Gewohnheit oder Zwangsmittel nötigt, gewisse Sätze nachzusprechen. Wenn das Motiv zu diesem Nachsprechen nicht die Gewohnheit oder die Furcht vor den unangenehmen Folgen der Auflehnung gegen eine geschichtliche Großmacht ist, so muß der Eindruck, daß jene geschichtliche Macht mit Recht göttlichen Ursprung und damit absolute Auktorität für sich in Anspruch nimmt, auf einer inneren Überführung von der Wahrheit ihrer Aussagen beruhen, die nicht mehr vom Auktoritätsglauben abhängig ist. Als Prinzip einer solchen unmittelbaren inneren Überführung haben wir aber bis jetzt nur die axiomatische Selbstevidenz kennen gelernt, auf welche die Franziskaner Bezug nahmen[1]. Ein

[1]) Von katholischen Forschern wird oft übersehen, daß natürlich ein Auktoritätsglaube Gott gegenüber immer einen Zirkel enthält, da uns Schriftsätze nie als göttliche Aussagen gegeben sind, sondern immer nur als menschliche Überlieferung, die *den Anspruch* auf göttliche Herkunft macht. Wie wir dazu kommen, diesen Anspruch für berechtigt zu halten, die Annahme dieser Sätze als *auf Gott* gerichteten Auktoritätsglauben anzusehen, das ist das Problem, mit dem sich die protestantische Theologie seit Schleiermacher und Kant beschäftigt. Wie wenig ein so hervorragender Forscher wie P. P. Minges dieses Problem versteht, zeigt die Formulierung der Thesis in seiner Schrift über das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus (Paderborn 1908, p. 118): „Im Gegensatz zu Kant, seinen Anhängern und Ablegern bestimmt Scotus den Glauben als ein Fürwahrhalten vermittelst des Verstandes, somit als wirklichen Erkenntnisakt, allerdings nur auf Grund der Auktorität, somit als Auktoritätsglauben." Natürlich ist der auf Gott gerichtete Auktoritätsglaube kein selbständiges Erkenntnisprinzip, das der Kantischen Postulatentheorie oder der „modernen unklaren, verschwommenen einseitigen Willens-, Gefühls- und Gemütstheologie" (ib. p. 121) gegenübergestellt werden könnte, sondern eine sekundäre Erscheinung, die selbst erst der Erklärung aus irgend einem primären theologischen Erkenntnisprinzip bedarf, mag dies nun das Kantische oder ein entgegengesetztes sein.

Auktoritätsprinzip, dessen Gewißheit einerseits der axiomatischen Evidenz entgegengesetzt wäre und das doch andererseits auch nicht, wie der vulgäre Auktoritätsglaube, auf der Zuverlässigkeit der kirchlichen Organe und Faktoren der Überlieferung ruhte, ist innerhalb der bisher dargestellten Prinzipienlehren noch nicht in unsern Gesichtskreis getreten.

Das Problem, vor das uns die ältesten theologischen Systeme stellen, läßt sich also in die Frage zusammenfassen: Was für ein geistiger Vorgang ist das inniti primae veritati propter se ipsam, in welchem Sätze über Gott zu axiomatischer Evidenz gelangen?

II. Der Gegensatz zweier erkenntnistheoretischer Gesamtanschauungen als die Wurzel der verschiedenen theologischen Gewißheitsbegründung.

Das wichtigste Datum für die Lösung des Problems, auf das der vorige Abschnitt geführt hat, ist ohne Zweifel die Tatsache, daß das axiomatische Prinzip sich innerhalb der von Augustin beherrschten Schultradition findet und durch das Eindringen der aristotelischen Philosophie verdrängt wird. Sollte der Unterschied zwischen den beiden theologischen Erkenntnisprinzipien mit dem viel weiter greifenden Gegensatz zwischen der neuplatonisch-augustinischen und der aristotelischen Denkweise zusammenhängen?

Um die Notwendigkeit des Auktoritätsprinzips für die Gotteserkenntnis zu begründen, geht Thomas auf den aristotelischen Grundsatz zurück, daß unsere Erkenntnis von der Sinneswahrnehmung ausgeht. S. c. Gent l. 1 c. 3. Ad substantiam ipsius (sc. Dei) capiendam, intellectus humanus non potest naturali virtute pertingere, quum intellectus nostri, secundum modum praesentis viae, cognitio a sensu incipiat. Et ideo ea, quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibus eorum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt, ut in eis divina substantia videatur quid sit, quum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo, quia est, et alia huiusmodi, quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum, quae humanae rationi sun pervia; quaedam vero, quae omnino vim humanae rationis excedunt. Da also nur die Sinneseindrücke, das Gedächtnis und das Denkvermögen unmittelbar gegeben sind, kann der Intellekt nur mittelbar zu Gott gelangen, indem er von den Sinnendingen aus, die Gott hervorgebracht hat, einen Schluß vom effectus auf die causa vollzieht.

Da aber die Wirkung hinter der virtus der Ursache zurückbleibt, so bleibt das Resultat dieses Schlusses unvollkommen, erreicht nur das „daß" Gottes, das quia est. Das quid sit muß durch auktoritative Mitteilung hinzugefügt werden. Wenn demgegenüber die axiomatische Denkweise einen von aller Auktorität unabhängigen Einblick in das quid sit Gottes zu haben glaubt, so muß ihr offenbar eine andere Auffassung des ganzen Erkenntnisprozesses, ja des Geisteslebens überhaupt zugrunde liegen.

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkte die Erkenntnislehre der älteren Franziskanerschule, so ist dieselbe zunächst in der Summe des Alexander Halesius noch nicht ausführlich genug behandelt, um ihre Eigenart scharf hervortreten zu lassen. Es wird noch nicht deutlich, in welchem Sinne Gott als causa exemplaris, als höchster und letzter Erkenntnisgrund bezeichnet wird[1]. Das viel reichere Material, das die Schriften Bonaventuras zum Verständnis des Erkenntnisvorganges darbieten, erweckt den Eindruck, daß im Schoß der älteren Franziskanerschule zwei entgegengesetzte Auffassungen des Erkenntnisprozesses miteinander rangen. Nach der Darstellung der theoretischen und praktischen Erkenntnishabitus im 2. Buch des Sentenzenkommentars von Bonaventura fließt die Erkenntnis aus zwei Quellen. Es gibt angeborene und erworbene Erkenntnis. Und zwar kommt die cognitio principiorum, die Erkenntnis der allgemeinsten Sätze und Wahrheiten, auf die es für unsere Frage doch im wesentlichen ankommt, durch ein Zusammenwirken beider Erkenntnisquellen zustande. Cum enim ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet praesentia cognoscibilis, et lumen, quo mediante de illo iudicamus..., habitus cognitivi sunt quodammodo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt etiam quodammodo acquisiti ratione speciei.. (Sentent. II d 39 a 1 q 2). Unter ausdrücklichem Hinweis auf Aristoteles' Analytica posteriora II, 19 wird die Unentbehrlichkeit der sinnlichen Erfahrung für die Erkenntnis der Prinzipien hervorgehoben: Cognitio principiorum acquiritur via sensus, memoriae et intellectus (ib.). Die Seele erkennt die Wesenheiten der Dinge durch Abstraktion von der Materie, d. h. vom Gegenstand der Außenwelt. Anima non cognoscit rem, nisi speciem eius et formam sibi imprimat, et hoc non potest esse, nisi illa abstrahitur a materia (ib. II d 17 a 1 q 2). Von diesen Begriffen und Sätzen, die aus einer Bearbeitung der Erfahrung durch das lumen inditum stammen, werden nun solche unterschieden, die ohne Vermittlung der äußeren Erfahrungswelt zum Bewußtsein kommen. Si qua autem sunt cognosci-

[1]) Vgl. Endres, Die Seelenlehre des Alexander von Hales, Philos. Jahrb. der Görresgesellschaft I, 272 ff.

bilia, quae quidem per sui essentiam, non per speciem, respectu talium poterit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, utpote respectu huius, quod est Deum amare et Deum timere (Ib. II d 39 a 1 q 2). In welchem Sinne ist nun der Gottesgedanke und das Gebot der auf Gott gerichteten Liebe und Furcht ein cognoscibile per sui essentiam? Liegt hier ein unmittelbares Verhältnis der Seele zum Wesen Gottes vor, das den Rahmen der aristotelischen Erkenntnistheorie durchbricht? Man wird auf diese Vermutung durch einen der folgenden Sätze geführt, der sich deutlich an Augustin anschließt: Necessario enim opportet ponere, quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. Allein der Erklärung nach, die der Zusammenhang gibt, scheint dieser übersinnliche Einblick in das Wesen Gottes nichts anderes zu sein als das Bewußtwerden der offenbar schon bei der Erschaffung des Menschen in die Menschenseele hineingelegten Gotteskenntnis. Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo „Dei notitia naturaliter est nobis inserta", sicut dicit Augustinus. Quid enim sit amor et timor, non cognoscit homo per similitudinem exterius acceptam sed per essentiam; huiusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima. Die Erkenntnis der essentia Gottes ist also nicht spezifisch verschieden von der Erkenntnis der essentia der Seelenaffekte. In beiden Fällen kommt der Seele etwas schöpfungsmäßig in sie Hineingelegtes zum Bewußtsein.

Über diese Erkenntnislehre des Sentenzenkommentars führt nun aber der Traktat de scientia Christi und das Itinerarium mentis in Deum in einem entscheidenden Punkte hinaus. Nach de scientia Christi genügt es Bonaventura nicht, die Bedeutung Gottes für die Erkenntnis der Begriffe und Sätze als kausale Einwirkung zu beschreiben. Es genügt ihm nicht, Gott 1) als den Schöpfer des lumen inditum der Vernunft zu bezeichnen, das den Menschen instandsetzt, durch Abstraktion aus der Erfahrung zu den Begriffen und Sätzen zu gelangen, und 2) als den Welterhalter, der den menschlichen Erkenntnisprozeß genau wie alle andern Weltvorgänge mit seinem concursus begleitet. An die Stelle der kausalen Einwirkung Gottes in dieser doppelten Form tritt vielmehr beim Erkenntnisprozeß die unmittelbare Berührung. Et hic quidem modus (quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit, sed influentiam eius solum) dicendi est insufficiens secundum verba beati Augustini, qui verbis expressis et rationibus ostendit, quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari non tamquam per habitum suae mentis, sed tamquam per eas, quae sunt supra se in veritate aeterna (De scientia Christi q 4). Die Berührung

mit der aeterna ratio, um die es sich hier handelt, ist weder mit der influentia generalis gleichzusetzen (quantum Deus influit in omnibus creaturis), so daß sich Gott zur Erkenntnis ebenso verhielte wie zur Fruchtbarkeit der Erde (si est generalis, ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae, quam fecundator terrae), noch auch mit der influentia specialis des Gnadeneinflusses (sicut Deus influit per gratiam), der nur den Gläubigen zuteil wird; denn die Berührung mit der ewigen Wahrheit ist nach Joh. 1, v. 1 u. 9 ein Licht, „das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt" (Itiner. mentis in deum c. 3. n. 3). Endlich ist dieser Kontakt mit der aeterna ratio nach de scientia Christi q. 4 aber auch nicht im Sinne der platonischen Erkenntnislehre zu verstehen, nach der wir alles in einer höheren urbildlichen Welt erkennen. Schließen wir aber sowohl die influentia generalis und specialis als auch die platonische Ideenlehre von der Beschreibung des Verhältnisses zwischen Denken und aeterna ratio aus, so bleibt nur die geheimnisvolle Andeutung zurück, es finde eine unmittelbare Berührung statt, der Denkprozeß vollziehe sich, wie Augustin sagt, in arte aeterna, die unveränderliche Wahrheit verhalte sich zum Denken wie ein Licht (lux), in welchem oder durch welches geschaut wird. So heißt es Itinerarium c. 3 n. 3: Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam (sc. veritatem) sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. In diesem unmittelbaren Verhältnis zur unveränderlichen Wahrheit wurzelt alle Gewißheit. Unde, cum res habeant esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum, secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique sunt mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna (de scientia Christi q 4). Diese Begründung der Gewißheit wird auf die beiden Elemente angewandt, aus denen sich der Denkprozeß zusammensetzt, auf die Begriffe und auf die Sätze. Alle Begriffsdefinitionen führen auf den letzten Allgemeinbegriff, der in allen Definitionen latent enthalten ist. Definitio habet fieri per superiora, et illa superiora definiri habent usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Alle Begriffe außer dem letzten Allgemeinbegriff, oder dem Begriff ens, also alle engeren Begriffe lassen sich als Einschränkungen (privationes) des letzten Allge-

meinbegriffs auffassen. Privationen lassen sich aber nur durch die entsprechenden Positionen erkennen. Folglich lassen sich alle Einzelbegriffe nur erkennen mit Hilfe der Erkenntnis des ens purissimum oder ens aeternum. Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et ut completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter . . . . .: cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi, et absoluti: quod est simpliciter et aeternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate (Itiner. mentis ad Deum c. 3). Wie alle Begriffe im höchsten Allgemeinbegriff wurzeln, so ist in allen Sätzen das Prinzip des Wahrseins enthalten, das in derselben Weise auf die veritas incommutabilis führt, wie die Begriffsdefinitionen auf das ens aeternum. Intellectum autem propositionum tunc intellectus noster dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit illas veras esse, et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se habere. Scit igitur veritatem illam esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre, nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem (ib.).

Blicken wir auf die im bisherigen skizzierten Grundlinien der Erkenntnislehre Bonaventuras zurück, so zeigt sich darin deutlich ein unausgeglichener Gegensatz zwischen den aristotelischen Voraussetzungen und dem augustinischen Einschlag. Nach der ersten Auffassung, die eine theologische Weiterbildung der aristotelischen Erkenntnislehre ist, läßt sich alles, was im Bereich des Bewußtseins auftritt, auf die Eindrücke der Außenwelt und gewisse angeborene, also schöpfungsmäßig in den Menschen hineingelegte Data zurückführen. Mag es sich um den Aufbau der begrifflichen Welterkenntnis durch Abstraktion aus den Sinnendingen handeln, oder um das von der sinnlichen Empfindung unabhängige Bewußtwerden angeborener Elemente, wie des Gebots der Gottesfurcht und Gottesliebe oder der Erkenntnis der göttlichen essentia, in beiden Fällen enthält der Erkenntnisvorgang nichts, was über das Kausalverhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf hinausführt. Auch die Gotteserkenntnis ist kein unmittelbares Verhältnis zum göttlichen Wesen, sondern das Bewußtwerden einer von Gott kausierten, d. h. schöpfungsmäßig in den Menschengeist hineingelegten Gotteskenntnis. Nach der zweiten, von Augustin beeinflußten

Gedankenreihe dagegen findet im Erkenntnisvorgang eine über das Kausalverhältnis hinausführende unmittelbare Berührung mit der ewigen Wahrheit statt. Sowohl der in allen Begriffen enthaltene höchste Allgemeinbegriff als das alle Urteile bestimmende Wahrheitsprinzip sind ihrer Unveränderlichkeit wegen nicht aus dem endlichen Geiste erklärlich, in ihnen nimmt vielmehr der endliche Geist unmittelbar teil an der aeterna ars oder aeterna ratio, indem er in ihr oder durch sie denkt.

Es ist wiederholt versucht worden, diese beiden entgegengesetzten Gedankenreihen in Bonaventuras Erkenntnislehre durch Interpretation auf eine einzige zurückzuführen. Dies geschah zunächst, z. B. von J. Krause[1] und Th. M. Zigliara[2], aus dem einseitigen Interesse heraus, Bonaventura mit Thomas in Einklang zu bringen und den Gebrauch zu bekämpfen, den der sog. Ontologismus von Bonaventurastellen gemacht hat. Nach den Ontologisten[3] beginnt der Erkenntnisprozeß mit der unendlichen Idee, dem höchsten Sein, die zunächst nur unbestimmt erfaßt wird, aber dann durch die Reflexion näher bestimmt und spezialisiert wird. Die Polemik gegen die ontologistische Deutung jener Bonaventurastellen dreht sich deshalb immer um die Frage, ob für Bonaventura das höchste Sein das primum cognitum ist, d. h. den zeitlichen Anfang des Erkenntnisprozesses bildet, oder ob die Erkenntnis mit den Sinneseindrücken beginnt. Wird die Frage nach dem zeitlichen Anfang des Erkenntnisprozesses gestellt, so ist es leicht, in der Beantwortung dieser Frage eine volle Übereinstimmung zwischen der aristotelischen und augustinischen Gedankenreihe zu finden. A. Daniels[4] weist mit Recht darauf hin, daß gerade in der am meisten von den Ontologisten in Anspruch genommenen Schrift, dem Itinerarium, die Einsicht in das esse divinum nicht etwa am Anfang sondern erst auf der fünften Stufe der Meditation erreicht wird. Allein die Frage, an welcher sich die beiden Gedankenreihen bei Bonaventura scheiden, ist nicht diejenige nach der zeitlichen Reihenfolge, in welcher die niederen und höheren Elemente des Erkenntnisprozesses nacheinander auftreten, sondern die ganz andere Frage, in welchem Verhältnis bei den höchsten Elementen der Erkenntnis, den allgemeinsten Begriffen und Axiomen, mögen sie nun am Anfang oder am Ende des Erkenntnisprozesses im Bewußtsein auftreten, die Erkenntnis zu ihrem Gegenstand, dem höchsten Sein und der unveränderlichen Wahrheit steht, ob hier nur

---

[1]) J. Krause, S. Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensi. Diss. Münster 1868.

[2]) Th. M. Zigliara, Della luce intellettuale et dell' Ontologismo. Rom 1874.

[3]) Vgl. Gioberti, Introduzione allo studio della filosofia t. 1.

[4]) A. Daniels, Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd. VIII, H. 1—2. Münster 1909. S. 143 ff.

ein Kausalverhältnis (Erwerbung mit Hilfe einer anerschaffenen geistigen Fähigkeit oder Bewußtwerden einer anerschaffenen Kenntnis) vorliegt, oder eine darüber hinausgehende unmittelbare Beziehung. E. Lutz[1] findet darum mit Recht, daß die aus der Polemik gegen den Ontologismus hervorgegangenen Harmonisierungsversuche von Krause, Zigliara u. a. „den Blick zu einer objektiven Darstellung der Erkenntnislehre unseres Scholastikers getrübt" haben und dem Gegensatz der beiden Gedankenreihen nicht gerecht geworden sind. Lutz schlägt darum einen andern Weg ein, um die beiden Auffassungen der Erkenntnis auf eine zurückzuführen. Er findet die beide verbindende Grundanschauung in Bonaventuras Lehre von der Seele als imago Dei. „Weil . . . . die Menschenseele ein Abbild Gottes ist, weil von Gottes Geist der Seele gleichsam etwas mitgeteilt wurde, glaubt Bonaventura sagen zu dürfen, unser Geist berührt in Ausübung seiner höchsten Fähigkeiten die göttliche ratio selber. Noch viel mehr! Diese selber wirkt in ihm, ist der Grund für alle höheren Tätigkeiten, weil die Seele nur imago Gottes geworden ist, indem dieser sich ihr auf irgendeine Weise selber mitteilte. Sie berührt die höchsten Gesetze immer bis zu einem gewissen Grade, weil sie stets ein Abbild Gottes bleibt" (a. a. O. S. 214f.). Dieser feinsinnige Versuch, den Riß zu verdecken, der durch die Gedankenwelt Bonaventuras hindurchgeht, läßt aber die Kreuzung der beiden disparaten Gedankengänge nur um so deutlicher hervortreten. Denn, wie die angeführten Worte zeigen, kann Lutz die augustinisch orientierten Stellen mit den übrigen Voraussetzungen Bonaventuras nur dadurch in Einklang bringen, daß er ihnen ihren eigentlichen Sinn nimmt und Bonaventura von der Berührung mit der aeterna ratio nur „gleichsam" also im uneigentlichen Sinne sprechen läßt als von etwas, was er „glaubt sagen zu dürfen", obwohl es im eigentlichen Sinne des Wortes nicht zutrifft, da es sich nicht um eine Berührung mit Gott selbst sondern nur mit einem anerschaffenen, Gott ebenbildlichen Element der eigenen Seele handelt. Allein Bonaventura schränkt zwar in den fraglichen Stellen die Fülle und Deutlichkeit jener „Berührung" für den status viae ein, um diesen vom künftigen Herrlichkeitszustand zu unterscheiden[2]; dagegen verflüchtigt er nie den eigentlichen Sinn des in den Worten attingere, scire in ratione aeterna usw. ausgedrückten unmittelbaren Verhältnisses zu einem bloßen Gleichnis für eine mittelbare Kausalbeziehung. Zwischen einer Berührung des Wesens Gottes im eigentlichen Sinn und der Ausübung einer von Gott anerschaffenen gottebenbildlichen Geistesfunktion

[1]) E. Lutz, Die Psychologie Bonaventuras. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. VI, H. 4—5. Münster 1909. S. 212ff.

[2]) Vgl. l. c. Sed quia (sc. certitudinalis cognitio) in statu viae non est adhuc plene deiformis, ideo non attingit eas clare et plene et distincte.

besteht aber ein Gegensatz, der zwar durch zweideutige Redewendungen verhüllt werden kann, der aber, sobald man die beiderseitigen Vorstellungen ernst nimmt und in ihre Konsequenzen verfolgt, zu einem Gegensatz zweier Weltanschauungen führt. Bei Bonaventura erscheint der Kampf zwischen diesen beiden erkenntnistheoretischen Anschauungen als ein noch nicht zum Austrag gekommenes Ringen innerhalb der franziskanischen Schultradition selbst. Bei seinem Schüler, dem Kardinal Matthäus von Aquasparta[1] dagegen wird dieser erkenntnistheoretische Gegensatz bereits zum Gegenstand einer polemischen Auseinandersetzung mit quidam philosophantes, also wohl mit Vertretern einer andern Schule, gemacht, die die neuimportierte aristotelische Philosophie im besonderen Sinne auf die Theologie anwandte. Wie M. Grabmann gezeigt hat, setzt sich Matthäus von Aquasparta fast in jedem Punkte polemisch mit der Erkenntnislehre des Thomas auseinander. Beide stimmen darin überein, daß nicht, wie Demokrit und die andern antiqui Naturales meinen, der Intellekt mit der Sinneserkenntnis identisch sei (intellectum non differre a sensu), und alle unsere Erkenntnis lediglich durch einen von den Sinnendingen hervorgerufenen Eindruck zustande komme (omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem a sensibilibus, Thomas, S. Th. I q 84 a 6 Resp.). Beide unterscheiden, der Plato und Aristoteles gemeinsamen Anschauung folgend, von den Sinneseindrücken und den im Gedächtnis aufbewahrten phantasmata a sensibus accepta den intellectus agens, das tätige Abstraktionsvermögen des Verstandes, durch das Begriffe und allgemeine Sätze gewonnen werden. Für beide gilt auch als selbstverständliche Voraussetzung, daß es zweierlei Wirklichkeiten gibt, die körperlichen Substanzen, von denen die Sinneseindrücke ausgehen, und die unkörperlichen Substanzen, die Menschenseelen, die Engel und Gott. Die Differenz beginnt erst bei der Frage, in welchem Verhältnis der menschliche Intellekt mit seiner Sinneserkenntnis und seiner Abstraktionstätigkeit zu jener Welt der unkörperlichen Wirklichkeiten steht. Nach Thomas ist dieses Verhältnis ein indirektes. Gott, das höchste der unkörperlichen Wesen, das allein seine essentia unmittelbar erkennt (quia sua essentia est suum intelligere, ib. q 87 a 3), hat der menschlichen Seele durch die Schöpfung neben der Sinneserkenntnis das Licht natürlicher Denkkraft verliehen. Nur in diesem Sinne, sofern es nämlich von Gott schöpferisch kausiert ist, kann das lumen intellectus nostri quaedam impressio veritatis primae, participatio, sigillatio heißen (ib. q 88 a 3). Diese gottgegebene natürliche Denkkraft kann nun aber die substantiae immateriales nicht unmittelbar erkennen. Secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur (nämlich als diejenige

[1]) Geb. zwischen 1230—1240, 1257 Ordensgeneral.

Platos), intellectus noster secundum statum praesentis vitae naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium: unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est, quod substantias immateriales, quae sub sensu et imaginatione non cadunt, primo et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus (ib. q 88 a 1 Resp.). Die formae separatae sind also nie das obiectum proprium unseres Intellekts. Dies gilt gleichermaßen von Gott, den Engeln und von der eigenen Seele des Erkennenden. Alle diese immateriellen Substanzen können nur mittelbar durch einen Rückschluß vom actus auf die dahinter liegende potentia oder vom causatum auf die causa erkannt werden. Die Vorstellung, die auf diese mittelbare Weise entsteht, trägt außerdem immer den Charakter eines sinnlichen Bildes, mit dem das Übersinnliche verglichen wird. Incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur a nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata . . . Deum . . . cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu praesentis vitae cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cum huiusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sunt phantasmata (ib. q 84 a 7 ad 3[m]).

M. von Aquasparta, dem Vertreter der augustinischen Tradition, genügt weder das mittelbare Verhältnis der schöpferischen Kausation zwischen Gott und der menschlichen Denkkraft noch die Beschränkung dieser gottverliehenen Denkkraft auf eine mittelbare Erkenntnis der immateriellen Welt. Über die quidam philosophantes, die die betreffenden Augustinstellen auf die gottgeschaffene natürliche Denkkraft beziehen, urteilt er: Sed ista positio multum videtur deficere. Nam etsi astruat viam scientiae, omnino destruit viam sapientiae. Wohl hat uns Gott ein lumen intellectuale zur Abstraktion der intelligiblen Wesenheiten aus dem Material der Sinneserkenntnis gegeben. Sed nec illud lumen est sufficiens, quia defectivum est et opacitati admixtum, nisi subiungatur et connectatur illi lumini aeterno, quod est perfecta et sufficiens ratio cognoscendi, et illud attingat et quodammodo contingat intellectus secundum sui supremum . . . Attingit . . . mens lucem illam et rationes ideales et cernit quodammodo . . . (vgl. Grabmann a. a. O. p. 50 f.). Worauf es dem Schüler Augustins den Aristotelikern gegenüber ankommt, ist also, daß das Verhältnis zwischen der Denktätigkeit und der immateriellen Wirklichkeit ein anderes wird als bei diesen. Bei den Aristotelikern steht die Denkarbeit des Menschengeistes der immateriellen Welt gegenüber

wie ein indirekt (auf dem Umweg über den Schöpfungsakt) hervorgebrachtes Nachbild dem Original. Bei Aquasparta berührt (attingere, contingere) der Menschengeist im Denkprozeß den göttlichen Geist. Es gibt also — dies liegt im Bilde der Berührung — eine höchste Sphäre (secundum sui supremum), wo beide sich nicht mehr wie Subjekt und Objekt, Tätigkeit und Gegenstand gegenüberstehen, sondern unmittelbar eins sind. In diesen entgegengesetzten Bestimmungen des Verhältnisses zwischen höchster Wirklichkeit und Geistestätigkeit (Original und indirekt hervorgebrachtes Abbild auf der einen Seite, unmittelbare Berührung auf der andern Seite) stoßen zwei entgegengesetzte Welten des Gedankens aufeinander, deren Auseinandersetzung vielleicht das Thema der ganzen Geschichte des Denkens bildet. Der Streitpunkt liegt nicht, wie es zunächst scheinen könnte, darin, daß Aquasparta optimistischer über die Fähigkeiten des menschlichen Intellekts denkt als Thomas. Auch Aquasparta ist wie Thomas durch die Kirchenlehre gebunden, die Vollendung der menschlichen Erkenntnis der visio beatifica vorzubehalten, dem diesseitigen Denken also im entscheidenden Punkte Schranken aufzuerlegen. Allein die Art, wie auf beiden Seiten diese Einschränkung der Erkenntnis secundum statum viae formuliert wird, zeigt die entgegengesetzte Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geistestätigkeit und höchster Wirklichkeit nur um so deutlicher. Für Thomas reduziert sich der Unterschied zwischen dem status viatoris und der beatitudo auf die spezifische Differenz zwischen indirektem Erschließen und unmittelbarem Schauen. Da aber für Aquasparta schon das diesseitige Denken den Charakter der Unmittelbarkeit hat, so ist der Unterschied gegenüber der visio beatifica nur ein gradueller, dessen Formulierung darum große Schwierigkeiten bereitet. Das Denken der letzten Begriffe und der allgemeinen Wahrheiten (wie $7 + 3 = 10$ usw.) ist eine direkte Einstrahlung (irradiatio) des göttlichen Lichtes, eine Berührung mit dem exemplar aeternum, ubi rerum mutabilium immutabiles manent origines et rerum transeuntium non transeunt rationes. In diesem Sinne gilt: Quidquid cognoscitur certitudinaliter cognitione intellectuali, cognoscitur in rationibus aeternis et in luce primae veritatis. Allein innerhalb dieser unmittelbaren Beziehung zum exemplar aeternum muß nun eine graduelle Distinktion gemacht werden, damit der Unterschied zwischen diesem und dem zukünftigen Leben nicht verwischt wird. Cum ergo intelligimus alicuius rei quidditatem et suam rationem definitivam, obiectum intellectus non est ipse mentis conceptus tantum nec ipsa quidditas tantum — nec exemplar aeternum est obiectum quietans et terminans, quia hoc est solum obiectum intellectus beati et beatificans, sed est quidditas ipsa concepta ab intellectu nostro relata tamen ad artem sive

exemplar aeternum, inquantum, tangens mentem nostram, se habet in ratione moventis. Wohl fließt jenes Licht unmittelbar in unsern Geist ein (influit quodammodo menti nostrae), aber unser Geist berührt es nicht ut obiectum visionis, sed ut obiectum motivum et rationem videndi, non plene sed ex parte, non in sua claritate, sed in quadam obscuritate, quia necdum est plene deiformis. Die ratio aeterna betätigt sich als regulans et ratio motiva, non quidem et sola ut in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae. Diese gezwungenen Distinktionen zeigen deutlich, daß das Dogma von der visio beatifica für den Glauben an die Unmittelbarkeit des Erkennens eine Schranke bildet, die ihn hindert, alle seine Konsequenzen zu ziehen. Wäre diese dogmatische Schranke nicht vorhanden, so ließe sich der Gegensatz zwischen jenem Unmittelbarkeitsglauben und dem Aristotelismus in der Distinktion ausdrücken, die Thomas bei der Frage nach dem intelligere in rationibus aeternis (S. Th. I q 84 a 5) macht, wenn er sagt: dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in obiecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant . . . Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio, sicut si dicamus, quod in Sole videntur ea quae videntur: et sic necesse est dicere, quod anima humana cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Das Sonnenlicht des göttlichen Denkens wäre nach der einen Auffassung das von der Denktätigkeit selbst gar nicht mehr unterscheidbare obiectum cognitum, in welchem wie in seinem Element das höchste Denken sich bewegt, nach der andern Auffassung wäre die Sonne nur die Ursache der von ihr unterscheidbaren köperlichen Helle, die das Sehen der Gegenstände ermöglicht. (Videre in lumine solis hoc est in lumine corporali causato a sole[1]) Da aber auch nach der älteren Franziskanerschule die direkte Gotteserkenntnis der visio beatifica vorbehalten bleiben muß, so schiebt sich zwischen die beiden entgegengesetzten Deutungen des augustinischen Gleichnisses vom Sehen im Sonnenlicht noch eine dritte zwischen beiden vermittelnde, nach der der göttliche Geist zwar nicht bloß die entfernte Ursache sondern das immer gegenwärtige Mittel der Erkenntnis ist, aber ein Mittel, das wie die Sonne selbst nur unvollkommen erkennbar wird, während alles andere

[1]) Nach einer von Grabmann a. a. O. p. 62 mitgeteilten Stelle aus Richard von Middletown, der bereits die franziskanische Tradition im aristotelischen Sinne abschwächt.

in seinem Lichte deutlich wird. Beachtet man nun ferner, daß auch Thomas zwischen der allgemeinen schöpferischen und erhaltenden Gottestätigkeit und der göttlichen cooperatio bei den Akten der intellektiven Potenz noch einen feinen Unterschied macht, so scheint der Gegensatz in lauter vermittelnden Übergangsstufen zu zerfließen und es wird verständlich, daß die Franziskaner von Quaracchi die von Mausbach, Grabmann, Denifle und Bäumker behauptete erkenntnistheoretische Differenz zwischen Thomas und der von Augustin abhängigen älteren Franziskanerschule gar nicht zugeben. Nur wenn man hinter den Wortlaut der oft kompromißartigen scholastischen Responsionen auf die Genesis der mittelalterlichen Systeme zurückgeht, stößt man auf den Gegensatz zweier Erkenntnistheorien, die innerhalb der von der Kirche aufgerichteten Schranken ihren alten, noch immer unausgetragenen Kampf miteinander kämpfen. Unverschleierter als bei der bisher besprochenen Frage nach dem Zusammenhang des Erkennens mit der göttlichen Intelligenz tritt dieser Gegensatz bei der andern Frage hervor, in der sich Aquasparta polemisch mit Thomas auseinandersetzt, bei der Frage nach der Fähigkeit des menschlichen Intellekts zur Erkenntnis der immateriellen Wirklichkeiten. Denn wenn jede Wahrheitserkenntnis ein unmittelbares Eingetauchtwerden in das ewige Licht der unkörperlichen Welt ist, so ist damit die thomistische Anschauung überwunden, daß der intellectus coniunctus weder die eigene Seele noch die übrigen substantiae separatae unmittelbar ohne Hinwendung auf die Phantasmen erkennen kann. Wohl beginnt die Erkenntnis der Seele mit jenem Rückschluß aus den Akten auf das Dasein des habitus, auf den sie nach Thomas beschränkt bleibt. Aber zu diesem initium tritt ein complementum völlig anderer Art. Jener Rückschluß diente nur dazu, die Tätigkeit der Seele nach innen zu lenken. Nun erst beginnt der innere Erkenntnisprozeß. Quadam spirituali conversione in semetipsam revocata est, quae tota quasi in exterioribus erat distracta, semetipsam, sua interiora et quae in eius interioribus sunt, directo aspectu potest cernere et intueri, ita quod semetipsam et habitus existentes non cognoscit tantum per arguitionem sed per intuitionem et inspectionem, ita quod tamquam in obiectum in semetipsam et in ea, quae sunt in ipsa, potest dirigere intellectualem obtutum.

Der allgemeine erkenntnistheoretische Gegensatz zwischen einem nur indirekten sinnlich getrübten Nachbilden der höchsten Wirklichkeiten und einem unmittelbaren Eingetauchtsein in dieselben, der in diesem entscheidenden Punkte der Kontroverse zwischen Thomas und Aquasparta wieder ganz deutlich wird, ist offenbar der Schlüssel zum Verständnis des in der theologischen Prinzipienlehre hervortretenden Unterschieds zwischen dem Auktoritätsprinzip und dem inniti primae veritati propter se ipsam,

nach dessen Erklärung wir suchen. Wie nahe beides zusammenhängt, zeigt die Bemerkung Aquaspartas, die aristotelische Erklärung der Gewißheit der Erkenntnis ohne unmittelbare Berührung mit dem lumen primae veritatis richte zwar die via scientiae auf, zerstöre aber die via sapientiae, m. a. W. sie mache die spezifisch theologische Erkenntnismethode unmöglich. Um diesen Zusammenhang zwischen den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen und dem heuristischen Prinzip der Theologie zu verstehen, müssen wir versuchen, uns die beiden entgegengesetzten erkenntnistheoretischen Grundanschauungen und ihre wichtigsten Konsequenzen klar zu machen. Nach der einen Anschauung, die heute die fast allgemein herrschende ist, kommen wir über eine letzte Zweiheit nie hinaus, über den Dualismus zwischen einer erkennenden und wollenden Subjektivität auf der einen Seite und einer ihr gegenüberstehenden Wirklichkeit auf der andern. Ob in jener Subjektivität ein genaues oder getrübtes oder völlig inadäquates Nachbild der ihr gegenüberstehenden Wirklichkeit entsteht, ob diese ganz oder teilweise erkennbar ist oder in ein absolutes Dunkel gehüllt bleibt, ist dabei zunächst gleichgültig. Immer bleibt die Zweiheit von Subjektivität und Wirklichkeit die Voraussetzung für alles, wovon die Rede ist. Man mag das gegenüberliegende Ufer genau oder nur im Nebel oder gar nicht sehen, immer befindet man sich in einem Gebiete, das durch einen Fluß in zwei Teile geteilt ist. Hinter diese Voraussetzung kann, wenn sie einmal gemacht ist, nie zurückgegangen werden. Denn jeder Denkakt, der einen solchen Rückgang hinter die Zweiheit versucht, indem er eine höhere Synthese beider Gebiete herstellen will, vollzieht sich ja der Voraussetzung gemäß immer innerhalb der Subjektivität, also auf dem diesseitigen Ufer. Er erreicht also die Einheit nicht, er bleibt nur ein subjektiver Gedanke, der sie zum Gegenstand hat. Das Gefühl mag sich zu einer glühenden Einheitsempfindung steigern, in welcher die letzten Gegensätze des Daseins ineinander verschmelzen, beim Lichte besehen ist diese vermeintlich unmittelbar erlebte Einheit von Ich und höchster Wirklichkeit eine Selbsttäuschung. Was vorliegt, ist nur ein sogenanntes mystisches Erlebnis innerhalb der Subjektivität, bei welchem ein starkes Gefühl wie ein Rausch trübend auf die Klarheit des Verstandes gewirkt hat, so daß sich das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Subjektivität und Wirklichkeit vorübergehend verwischte. Diesem erkenntnistheoretischen Dualismus steht nun eine entgegengesetzte Grundanschauung gegenüber. Nach dieser gibt es eine Sphäre, in welcher die Zweiheit von Subjektivität und Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Subjektivität und Wirklichkeit sind nicht wie beim Dualismus zwei parallele Linien, die ewig nebeneinander herlaufen, sondern zwei Linien, die sich schneiden und dann eine Linie sind. Es kommt zunächst gar nicht darauf an, wie lang die Strecke ist, während der aus beiden Linien eine Linie geworden ist. Ob die ganze

in Frage kommende Strecke einlinig ist, oder nur ein kurzer Abschnitt, oder nur ein Punkt derselben, das ergibt nur Varianten einer und derselben Grundanschauung. Denn sobald es auch nur in irgend einem beliebigen Umfange eine Berührung (pertingere) mit der Wirklichkeit, eine Einstrahlung (irradiatio) einer als Licht gedachten Realität, ein Einssein des lumen der denkenden Subjektivität mit dem lumen aeternum gibt, sobald also in irgend einem Gebiet des Seins Einlinigkeit herrscht, so erscheint naturgemäß diese Sphäre der Einlinigkeit als das Zentralgebiet innerhalb des Gegebenen, in welchem die Subjektivität auf ihrer höchsten Höhe (secundum sui supremum) identisch ist mit dem höchstgelegenen Quellgebiet aller Wirklichkeit. Denn wenn auch eine noch so kurze einlinige Strecke vorhanden ist, und die zweilinige Gabel, in die sie sich spaltet, sie auch noch so sehr an Länge übertrifft, so erhält die einlinige Strecke notwendig den Charakter der Elementarerscheinung, an der alles andere orientiert ist, von der immer ausgegangen und auf die immer wieder zurückgegangen werden muß. Die zweilinige Strecke wird zu einer bloßen Differenziierung der einlinigen. Die Einlinigkeit wird also, wenn sie auch nur in geringem Umfang direkt gegeben ist, zum alles beherrschenden Grundschema. Und wie die dualistische Voraussetzung, wenn sie einmal gemacht ist, für immer jede Möglichkeit ausschließt, hinter sie auf eine höhere Synthese zurückzugehen, da ein solcher Rückgang sich der Voraussetzung gemäß immer nur auf einem der beiden getrennten Gebiete bewegt, so macht es auch die einlinige Denkweise, wenn sie einmal angenommen ist, für immer unmöglich, hinter sie zurückzugehen und sie einem dualistischen Schema unterzuordnen. Denn wenn sich zwei Linien a und b in einem Punkt P schneiden, so ist es unmöglich, den Schnittpunkt P im Schema des Gegensatzes der beiden Linien auszudrücken, von ihm also etwa zu sagen, er gehöre der Linie a an, oder er gehöre der Linie b an, oder er bestehe aus zwei Teilen, deren einer a und deren anderer b angehöre, oder er sei eine Mischung aus Elementen von a und b. Das Wesen des Schnittpunkts P besteht vielmehr gerade darin, daß er den Linien a und b gemeinsam ist, daß also in ihm der Unterschied zwischen beiden Linien aufgehoben ist, daß es somit eben gerade unmöglich ist, ihn auf den Unterschied zwischen beiden Linien zurückzuführen und im Schema des Gegensatzes zwischen beiden auszudrücken. Ebenso ist es, wenn sich drei Grundfarben zum weißen Lichtstrahl vereinigen, aus dessen prismatischer Brechung sie hervorgegangen sind. Es ist unmöglich, den Lichtstrahl unter der Voraussetzung des unüberwindlichen Gegensatzes der drei Farben zu beschreiben, ihn also etwa als rot oder blau oder gelb zu bezeichnen oder als ein Nebeneinander roter, blauer und gelber Parallelstrahlen. Sein Wesen besteht vielmehr gerade darin, daß in ihm der Farbengegensatz aufgehoben ist. Läßt sich somit die einlinige

Sphäre, sobald sie in irgend einem Umfang vorausgesetzt wird, nicht als Modifikation der Zweilinigkeit auffassen, muß sie vielmehr als die primäre Einheit gelten, die sich erst in sekundärer Weise in eine Mehrheit entfaltet, wie das Licht in die Farben, so führt dies von selbst zur Beantwortung der für die Gesamtanschauung wichtigsten Frage hinüber, nämlich der Frage, welche Data jener primären einlinigen Sphäre angehören. Soll diese die primäre Grundlage für alles übrige sein, so müssen ihr unter allen Umständen diejenigen Data angehören, welche die selbst nicht mehr reduzierbaren Voraussetzungen für alles andere bilden. Gehen wir zunächst vom theoretischen Erkennen aus, d. h. vom Bewußtsein unter Abstraktion von den Werturteilen, so besteht dieses 1) aus Begriffen, die das Gemeinsame des sinnlich Gegebenen herausstellen und das so herausgestellte wiederum in höheren und immer allgemeineren Abstraktionen zusammenfassen und 2) aus Sätzen, die entweder Begriffe und sinnliche Gegebenheiten oder höhere und niedere Begriffe in eins setzen, indem sie ihre partielle Identität aussagen. Die Skala der Begriffe führt notwendig zuletzt zu einem höchsten Allgemeinbegriff, in dem alles zusammengefaßt wird, wenn überhaupt gesprochen werden kann. Dieser ist notwendig undefinierbar, da alle Definition Angabe des übergeordneten Begriffs und der differentia specifica ist, der letzte Allgemeinbegriff aber keinen übergeordneten Begriff mehr über sich hat. Er hat auch keine spezifische Differenz, die ihn von koordinierten Begriffen unterschiede, da er keine koordinierten Begriffe mehr neben sich hat, sondern ihm alle untergeordnet sind. Es kann also schlechterdings nichts über ihn ausgesagt werden. Und doch führen alle Aussagen über irgend etwas auf ihn als auf ihre letzte Voraussetzung zurück. Er ist die selbst nicht mehr definierbare Grundlage jeder Definition. Unter dem Einfluß des Neuplatonismus und der arabischen Philosophie (Avicenna) bezeichnete das Mittelalter dieses letzte Allgemeinste mit dem Verbum esse und dem davon gebildeten Partizip ens. Im Unterschied von esse = existere bezeichnet dieses esse ein Sein, das gegenüber dem Unterschied von Existenz und Nichtexistenz, ebenso gegenüber den zeitlichen und räumlichen Bestimmungen indifferent ist. Jeder denkbare Inhalt ist ein ens. Obiectum primum intellectus est ens. Neben das letzte Allgemeine, auf das die Begriffe führen, tritt nun als zweites höchstes Datum die letzte Voraussetzung, auf der die Sätze beruhen. Jeden Satz, bei dem die Ineinssetzung von Begriffen mit Sinnendingen oder von Begriffen mit Begriffen auf wirklicher Identität des Ineinsgesetzten beruht, nennt man wahr. Wahrheit ist die Identität oder Identifizierbarkeit des Identischen, also das Prinzip, das jeden Satz allein möglich macht. Wie man jede Definition eines beliebigen Begriffs x durch den Satz umschreiben könnte: x ist ein ens, das so und so zu definieren ist, so kann jeder

Satz y durch den Ausdruck umschrieben werden: Der Satz y ist wahr, oder: Das in ihm Ineinsgesetzte ist identisch. Und wie das in allen Begriffen in nuce enthaltene ens selbst nicht mehr definierbar ist, so ist auch das in allen Sätzen enthaltene Prinzip der veritas oder der Identität des Identischen selbst auf keinen höheren Satz mehr reduzierbar, es ist also das selbst unbeweisbare Axiom, das alles Beweisen erst möglich macht. Die letzten Axiome der Logik und Mathematik sind nur verschiedenartige Formulierungen dieses letzten Axioms. Für die dualistische Erkenntnistheorie der zwei ewig nebeneinander herlaufenden Parallelen sind der letzte Begriff und das letzte Axiom weiter nichts als Leistungen des Abstraktionsvermögens, das dem subjektiven Verstand eingepflanzt ist, Anfangspunkte und Endpunkte des Denkprozesses und Gesetze, nach denen dieser Prozeß verläuft. Innerhalb der objektiven Parallellinie entsprechen ihnen entweder nur die den Sinneseindrücken korrespondierenden Dinge; die begrifflichen und axiomatischen Zusammenfassungen sind nur conceptus mentis, gehören also nur der subjektiven Linie an. Oder sie haben auch innerhalb der Wirklichkeit eine direkte Parallele, ein Urbild, dessen Abbild sie sind. Oder es läßt sich überhaupt nichts über ihr Verhältnis zur gegenüberliegenden Wirklichkeit sagen. Ganz anders liegt die Sache, wenn das Zentralgebiet des Gegebenen den Charakter der Einlinigkeit hat. Dann sind jene letzten irreduziblen Data, auf die alles Erleben zurückweist, Elemente der letzten Wirklichkeit, oder richtiger gesagt, Elemente der Sphäre, in der der Unterschied zwischen Wirklichkeit und Subjektivität aufgehoben ist, Strahlen jenes Lichts, in dem es den Farbengegensatz zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit nicht mehr gibt. Es kann nun gar keine Frage mehr sein, ob der letzte Begriff und das letzte Axiom bloße conceptus mentis sind, oder ob ihnen objektive Realität entspricht, oder ob ihnen gar nichts Reales gegenübersteht. Es kommt ihnen vielmehr notwendig Realität zu, aber Realität in einem ganz neuen dem Unterschied zwischen mens und res existens gegenüber neutralen Sinne, Realität im Sinne der Zugehörigkeit zu der Sphäre, in der es den Unterschied zwischen mens und res existens gar nicht gibt. Da man nun die Gegebenheit, in der alles übrige wurzelt, in der theologischen Sprache Gott nennt, so stoßen wir also im letzten Allgemeinbegriff und im letzten Axiom unmittelbar auf Gott, nicht auf ein Nachbild von ihm, auf etwas schöpferisch von ihm Kausiertes, sondern auf ihn selbst. Er ist selbst das esse, durch das alles seine Entität hat, und er ist selbst die prima veritas, durch die alles Wahre wahr ist. Das logische Verhältnis, in dem der letzte Allgemeinbegriff zu den ihm untergeordneten Begriffen und sinnlichen Gegebenheiten und das letzte Axiom zu den wahren Sätzen steht, wird damit aus einem *logischen* Verhältnis, das nur innerhalb des abstrahierenden Verstandes existiert, zu einem zwischen

Gott und der Gesamtwirklichkeit bestehenden realen Verhältnis im Sinne jenes neuen, über den Unterschied zwischen Bewußtsein und Wirklichkeit übergreifenden Realitätsbegriffs.

III. Die Ineinssetzung Gottes mit den aprioriſchen Denknotwendigkeiten in der neuplatoniſch-auguſtiniſchen Unterſtrömung der Scholaſtik und die Konſequenzen derſelben für das Gewißheitsproblem.

Mit dem Bisherigen haben wir den reinen, noch von aller mythologiſchen Einkleidung freien Grundgedanken einer Weltanſchauung vor uns, die von Plato her über Plotin als Unterſtrömung in die Gedankenwelt Auguſtins eingedrungen iſt und von da aus im mittelalterlichen Realismus ihre Fortbildung gefunden hat. Aber kaum iſt ein philoſophiſcher Gedanke in ſolchem Maß der mythologiſchen Verbildung ausgeſetzt geweſen wie dieſer. Er gleicht einem cantus firmus, der ſeit Plato, ja wahrſcheinlich ſeit viel älterer Zeit, immer in derſelben Höhe forttönt, um den ſich aber unter dem Einfluß der wechſelnden Religionen in den begleitenden Stimmen eine ſo bunte Reihe von Nebentönen, variierenden Klangfiguren und Melodien ſchlingt, daß ihn nur ein muſikaliſches Ohr noch deutlich heraushört. Die Quelle der mythologiſchen Umbiegung liegt darin, daß jeder Verſuch, ſich jene gegenüber dem Unterſchied von mens und res existens indifferente Sphäre im Rahmen des dualiſtiſchen Denkens anſchaulich zu machen, mit Notwendigkeit dazu führt, ſich jene Sphäre als ein über oder jenſeits von mens und res existens liegendes drittes Gebiet, alſo als eine transzendente Welt zu denken. Die jener Sphäre angehörigen begrifflichen und axiomatiſchen Inhalte werden dann natürlich entweder als eine Art von res existentes, von Wirklichkeiten höherer Ordnung, aufgefaßt, oder als Inhalte einer mens, als Gedanken eines Menſchengeiſtes höherer Ordnung.

Bei Plato überwiegt noch die Auffaſſung der letzten Allgemeinheiten als res existentes. Die Ideen ſind eine Art von Subſtanzen, die geſondert von der Erſcheinungswelt über dieſer als ſelbſtändige ewige Weſenheiten beſtehen, von denen jede eine Mehrheit von Beſtimmungen und Beziehungen in ſich vereinigt, und die in ihrer Geſamtheit ihren Abſchluß finden in der Idee des Guten. Doch ſchon bei Plato kündigt ſich die zweite Art von dualiſtiſcher Mythologiſierung der Begriffe und Axiome an. Die Idee des Guten wird zum göttlichen *νοῦς*, dem die Ideen in einer allerdings noch unbeſtimmten Weiſe inhärent ſind. Schon bei Plotin bildet ſich dieſer Gedanke weiter; zur Vollendung kommt er bei Auguſtin unter dem Einfluß der chriſtlichen Tradition. Bei ihm werden die Ideen zu Gedanken des göttlichen Geiſtes, die ihre Einheit im gött-

lichen λόγος haben. Mag man nun die letzten Allgemeinheiten mehr als res existentes oder mehr als Gedanken einer transzendenten Subjektivität auffassen, in beiden Fällen ist die Einheitssphäre in das Niveau der Gegensätze herabgezogen, die in ihr aufgehoben werden sollten. Damit ist dann zugleich das Verhältnis verschoben, in dem die begrifflichen und axiomatischen Inhalte der Einheitssphäre zur Gesamtwirklichkeit stehen. Es ist die Beziehung daraus geworden, in der entweder wirkliche Dinge zu wirklichen Dingen oder Geister zu wirklichen Dingen stehen. Damit ist das rein logische Verhältnis zwischen dem Allgemeinbegriff und dem ihm Untergeordneten, dem Axiom und seinen Einzelanwendungen, das dem reinen Grundgedanken gemäß *als logisches* realen Charakter im Sinn jenes neuen übergreifenden Realitätsbegriffs erhielt, in ein reales Verhältnis im Sinne des alten dualistischen Realitätsbegriffs zurückverwandelt. Das so entstandene metaphysische Verhältnis zwischen dem ens primum verum und der Gesamtwirklichkeit gewährt dann der religiösen Phantasie den weitesten Spielraum zur dichtenden Ausmalung. Dieses metaphysische Verhältnis, das aus dem logischen entstanden ist, nimmt immer deutlicher den Charakter eines Kausalitätsverhältnisses an. Bei Plato tritt das noch nicht hervor. Aristoteles vermißt in seiner Ideenlehre noch die Antwort auf die Frage nach den wirkenden Ursachen der Welterscheinungen. Sobald aber die Ideen aus res existentes zu Gedanken einer mens höherer Ordnung geworden sind, werden sie zu schöpferischen Gedanken, die als lebendige im göttlichen λόγος enthaltene Kräfte den Weltdingen ihr Sein verleihen. Allein diese mythologischen Vorstellungen, die aus der einlinigen Denkweise überall, wo sie auftrat, mit einer Art von Notwendigkeit hervorwuchsen und sie oft genug überwucherten, sind für uns in diesem Zusammenhang nur von sekundärem Interesse. Es handelt sich hier zunächst darum, aus dem Gewirre der Nebentöne und variierenden Klangfiguren den reinen Grundton herauszuhören, der innerhalb dieser ganzen von Plato ausgehenden philosophischen Richtung immer wieder durchbricht und gerade bei Augustin, durch den der Platonismus in die Scholastik hineingeleitet wurde, gelegentlich zu überraschender Deutlichkeit kommt. Bekanntlich fand Augustin in einem gewissen Stadium seiner Entwicklung im Platonismus einen Halt gegenüber der akademischen Skepsis. Dies zeigen besonders die Schriften contra Academicos, de beata vita, Soliloquia und de immortalitate animae. Hier bewegt er sich gelegentlich ganz in der mythologischen Vorstellung des exklusiven Gegensatzes zwischen intelligibler und sinnlicher Welt. So contra Acad. III, 17: Sat est enim ad id, quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos, unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc

verisimilem et ad illius imaginem factum. Dieser mythologische Gegensatz zwischen dem Idealen und Sinnlichen verdichtet sich dann in den späteren Schriften unter dem Einfluß der christlichen Tradition immer mehr zu der Anschauung, daß die Ideen als Gedanken in der transzendenten göttlichen Intelligenz enthalten sind, z. B. de div. quaest. 83, 46: Sunt namque ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Ähnlich de civ. Dei XII, 2. Nach Retract. I, 3 ist die intelligible Welt Platos die ratio, qua fecit Deus mundum.

Doch bleibt gerade der Ausgangspunkt von Augustins Denken, die letzte Grundlage seiner Gewißheit über Gott und die Seele unverständlich, wenn wir diese dualistischen Mythologeme für den Kern der augustinischen Gedankenwelt halten. Vergegenwärtigen wir uns einen Augenblick das Argument, das in jener Zeit der inneren Kämpfe der Halt seiner Seele war. Die veritas, das Axiom, durch das alles Wahre wahr ist, ist die feste Burg, in die sich Augustin vor allen Anstürmen der Skepsis rettet. In ihr ist Gott und Ich gegeben. Sie ist gleichzeitig der Gottesbeweis und der Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Beides schmilzt in ihr in eins zusammen. R. Animam te certe dicis et deum velle cognoscere? A. Hoc est totum negotium meum. R. Nihilne amplius? A. Nihil prorsus. R. Quid? Veritatem non vis comprehendere? A. Quasi vero possim haec nisi per illam cognoscere. R. Ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci (Solil. I, 15). Und nun wird er nicht müde, die Unerschütterlichkeit des veritas-Axioms hervorzuheben, für das auch der hartnäckigste Zweifel, statt eine Widerlegung, immer nur ein neuer Beweis wird. R. Si manebit semper mundus iste, verum est mundum semper mansurum esse? A. Quis hoc dubitet? R. Quidsi non manebit? Nonne ita verum est, mundum non esse mansurum? A. Nihil resisto. R. Quid cum interierit, si interiturus est, nonne tunc id erit verum, mundum interisse . . . . . R. Quid illud? Videturne tibi verum aliquid esse posse, ut veritas non sit? A. Nullo modo. R. Erit ergo veritas, etiamsi mundus intereat. A. Negare non possum. R. Quid si ipsa veritas occidat, nonne verum erit, veritatem occidisse? A. Et istud quis negat? R. Verum autem non potest esse, si veritas non sit. A. Iam hoc paulo ante concessi. R. Nullo modo igitur occidet veritas (ib. II, 2, ähnl. 15). Auch der extremste Subjektivismus, der alles für Illusion erklärt, kann dieses Prinzip nicht erschüttern. Quamvis enim non credas sensibus, possisque respondere, ignorare te prorsus,

utrum arbor sit, tamen illud non negabis (ut opinor), veram esse arborem, si arbor est . . . . Quid illud? Nonne tibi videtur intereuntibus rebus veritatem non interire: ut non mori casto mortuo castitatem? (ib. I, 15). Damit ist zunächst Gott unmittelbar gegeben. Diese erste Konsequenz des Arguments wird wohl am deutlichsten de lib. arb. II, 12—15 ausgeführt. Es wird gefragt A. Hanc ergo veritatem, de qua iam diu loquimur, et in qua una tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse quam mens nostra est, an aequalem mentibus nostris, an etiam inferiorem? Die letzte dieser drei Möglichkeiten trifft nicht zu. Die veritas ist unserem Geist nicht untergeordnet, d. h. steht ihm nicht wie die Körper und die Seelen als ein Objekt gegenüber, das seiner Beurteilung unterliegt. Während wir Körper etwa als nicht weiß genug oder nicht quadratisch genug, Seelen als nicht mild oder nicht energisch genug bezeichnen, sie also von irgend einem Kriterium aus beurteilen, sind wir nicht imstande, uns der veritas kritisierend gegenüberzustellen. Denn sie ist selbst immer das Kriterium, das alles Urteilen über irgend etwas erst möglich macht. Es ist also kein iudicare de illa, sondern nur ein iudicare secundum illam möglich. De ipsis (sc. regulis veritatis) nullo modo quis iudicat: cum enim quis dixerit, aeterna temporalibus esse potiora, aut septem et tria decem esse, nemo dicit ita esse debuisse, sed tantum ita esse cognoscens, non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor. Aber auch die zweite Möglichkeit, daß die veritas unsern Geistern gleich steht, ist unzutreffend. Denn zur empirischen Wirklichkeit der Einzelgeister gehört die zeitliche Veränderlichkeit, der Wechsel zwischen größerer und geringerer Deutlichkeit, Auftauchen und Verschwinden der Wahrheitserkenntnis. Außerdem beurteilen wir vermöge der veritas (secundum illam) unsern Geist, behandeln sie also als etwas den Geistern Übergeordnetes. Tantum mens debet intelligere, quantum propius admoveri atque inhaerere potuerit incommutabili veritati. So ergibt sich der Schluß: Quare si nec inferior, nec aequalis est, restat, ut sit superior atque excellentior. Ac per hoc eam manifestum est, mentibus nostris, quae ab ipsa una fiunt singulae sapientes, et non de ipsa, sed per ipsam de caeteris iudicant, sine dubitatione esse potiorem. Tu autem concesseras, si quid supra mentes nostras esse monstrarem, deum te esse confessurum, si adhuc nihil esset superius. Quam tuam concessionem accipiens dixeram satis esse, ut hoc demonstrarem. Si enim aliquid est excellentius, ille potius deus est: si autem non est, iam ipsa veritas deus est (de lib. arb. II, 14, 15).

Die zweite Konsequenz des Arguments ist die Überzeitlichkeit des Ich, die Unsterblichkeit der Seele. Denn in jeder disciplina,

z. B. der Geometrie, ist die veritas, durch die ihre Sätze wahr sind. R. An illa linea vel quadratura vel rotunditas habent alia, quae imitentur, ut vera sint? A. Nullo modo id possum credere, nisi forte aliud sit linea quam longitudo sine latitudine et aliud circulus quam linea circumducta undique ad medium aequaliter vergens. R. Quid ergo cunctamur? An ubi ista sunt, veritas non est? (Solil. II, 19). Nun steht aber jede disciplina in einem unauflöslichen Verhältnis zur anima. Denn Erkenntnis und erkennendes Subjekt können nicht ohne einander gedacht werden. R. Tu, qui vis te nosse, scis esse te? A. Scio (ib. II, 1). Das Ineinandersein (esse aliquid in aliquo) von anima und disciplina ist also nicht wie das Sichbefinden des Holzes an einem Ort oder der Sonne im Osten, bei welchem eine Trennung möglich ist, sondern es ist ein Verhältnis wie zwischen dem Holz und seiner Form und Spezies, zwischen Licht und Sonne, Feuer und Hitze (ib. II, 12). Da aber nach der Voraussetzung die veritas sich in jeder disciplina befindet, so ergibt sich der Schluß: R. Quid, si quaelibet disciplina ita est in animo ut in subiecto inseparabiliter, nec interire veritas potest, quid quaeso de animi perpetua vita, nescio qua mortis familiaritate dubitamus? . . . . An disciplina non est in animo? A. Quis hoc dixerit. R. Sed forte potest intereunte subiecto id quod in subiecto est permanere? A. Quando mihi hoc persuadetur? R. Restat, ut occidat veritas. A. Unde fieri potest? R. Immortalis est igitur anima (ib. II, 19) [1].

Von unserer gewöhnlichen, zweilinigen Denkweise aus ist diese ganze Argumentation und die religiöse Wärme, mit der sie vorgetragen wird, unverständlich. Denn wenn das Wahrheitsprinzip als die allgemeinste Form jedes möglichen Satzes erkannt wird, so scheint uns damit doch nur ein Gesetz unseres Denkens gewonnen zu sein, hinter das wir weiter nicht mehr zurückgehen können. Daß wir dieses Gesetz auffinden und daß wir in der Formulierung desselben von allen Zeitunterschieden abstrahieren können, ist eine der höchsten Leistungen unseres abstrahierenden

[1]) In dieser Formulierung der Soliloquien erscheint Augustins an Platos Phädo sich anschließender Unsterblichkeitsbeweis in der reinsten und einfachsten Form, reiner als in der in den zwei Büchern de ordine gebotenen Form, die von der Unveränderlichkeit der Vernunft gegenüber der Veränderlichkeit alles übrigen in der Welt ausgeht. Denn der Begriff der Vernunft, die sowohl als Seelenvermögen wie als Inbegriff von Begriffen und Axiomen aufgefaßt werden kann, bringt eine Zweideutigkeit in die Beweisführung. Diese Zurückführung auf den Vernunftbegriff kehrt auch in der Schrift de immortalitate animae wieder, die den Beweis der Soliloquien fortführen will. Wir sehen deshalb von dieser Fortführung hier ab, ebenso wie von den beiden weiteren Unsterblichkeitsbeweisen aus der Verbindung des Geistes mit dem Sein, und aus seiner Teilnahme an der Idee des Lebens.

Verstandes. Aus dieser Abstraktionsleistung läßt sich aber keinerlei Schluß ziehen auf das Pendant, das unserem abstrahierenden Verstand innerhalb der objektiven Parallellinie gegenübersteht. Gehen wir von hier aus zunächst auf die Argumentation ein, die die Unsterblichkeit der Seele beweisen soll, so enthält dieselbe, von unserem hergebrachten Standpunkt aus betrachtet, eine Erschleichung, die Augustins Scharfsinn unbegreiflicherweise übersehen zu haben scheint. Wenn disciplina und denkendes Subjekt nicht ohne einander gedacht werden können, so folgt daraus doch nur, daß, solange eine disciplina vorhanden ist, irgend ein sie erkennendes Subjekt angenommen werden muß, daß also, wenn die disciplina Ewiges enthält, immer irgend ein Ich vorhanden sein muß, das sie denkt. Dieses Ich braucht aber doch nicht immer dasselbe zu sein. Die Permanenz der Einzelseelen läßt sich also daraus nicht ableiten. Dieser Einwand macht uns auf eine neue bisher noch nicht erwähnte Seite der einlinigen Denkweise aufmerksam. Wenn es eine Sphäre gibt, die dem Dualismus von Subjektivität und Wirklichkeit enthoben ist, so ist diese eben damit auch dem Pluralismus von einander unterscheidbarer Subjektivitäten enthoben. Denn beim Vorhandensein einer Mehrheit von Subjekten stehen ja jedem dieser Subjekte alle übrigen Subjekte als transsubjektive Wirklichkeiten gegenüber. Das Verhältnis zwischen ihnen ist also nur ein Spezialfall des allgemeinen Verhältnisses von Subjektivität und Wirklichkeit, das der Voraussetzung nach in jener höchsten Sphäre aufgehoben ist. Die anima, nach deren Erkenntnis Augustin dürstet, ist also, ihrer primären Grundlage nach betrachtet, ein über den Unterschied der Einzelsubjekte übergreifendes Allgemein-Ich. Die Spaltung in die nach Augustin in den Körpern wohnenden Einzelseelen ist demgegenüber eine sekundäre Erscheinung. Nur unter dieser Voraussetzung hat jener Unsterblichkeitsbeweis einen Sinn. Denn er ist nichts anderes als ein Zurückgehen vom pluralen Einzelsein auf das der einlinigen Sphäre angehörige primäre Element der anima. Es ist äußerst schwierig, das Verhältnis zu formulieren, in dem dieses identische, allen gemeinsame Element des Geistes zu der Vielheit der einzelnen mentes steht. Dies zeigt die interessante Erörterung de lib. arb. II, 10—12. A. Quid ergo unum verum videmus ambo singulis mentibus, nonne utrique nostrum commune est? E. Manifestissime . . . . A. Hoc item verum et unum esse, et omnibus qui hoc sciunt ad videndum esse commune, quamvis unusquisque id nec mea, nec tua, nec cuiusquam alterius, sed sua mente conspiciat, cum id, quod conspicitur, omnibus conspicientibus communiter praesto sit, nunquid negare poterimus? E. Nullo modo . . . . Nullus hoc vere dixerit suum esse proprium, cum tam sit unum atque omnibus commune quam verum est (c. 10). Deutlicher läßt sich

die Antinomie nicht formulieren, die darin liegt, daß es eine Sphäre gibt, in der die Pluralität der mentes aufgehoben ist, in der also dasselbe einfach und doch vielfach gegeben ist. Diese Antinomie wird nicht gelöst, sondern nur verdeutlicht, wenn sie durch die Identität desselben Gesichtsbilds in vielen Augen oder desselben Tons in vielen Ohren veranschaulicht wird. Denn die Identität derselben Empfindungsinhalte in verschiedenen Subjekten ist nur ein anderer Spezialfall derselben Antinomie und muß darum von der dualistischen Erkenntnistheorie zugunsten der Gleichzeitigkeit mehrerer nur übereinstimmender Eindrücke verschiedener Subjekte geleugnet werden. Es führt darum nicht weiter, wenn fortgefahren wird (ib. c. 12): Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem, haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cuiusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter: omne autem quod communiter omnibus ratiocinantibus atque intelligentibus praesto est, ad ullius eorum proprie naturam pertinere quis dixerit? Meministi enim, ut opinor, quid de sensibus corporis paulo ante tractatum sit: ea scilicet, quae oculorum vel aurium sensu communiter tangimus, sicut sunt colores et soni, quos ego et tu simul videmus vel simul audimus, non pertinere ad oculorum nostrorum auriumque naturam, sed ad sentiendum nobis esse communia. Sic ergo etiam illa, quae ego et tu communiter propria quisque mente conspicimus, nequaquam dixeris ad mentis alicuius nostrum pertinere naturam: Duorum enim oculi quod simul vident, nec huius nec illius oculos esse poteris dicere, sed aliquid tertium, in quod utriusque feratur aspectus. Natürlich ist der Vergleich mit dem Sehen der Farben und Hören der Töne ein inadäquates Bild für das Verhältnis zwischen mens und veritas, da nach Solil. II, 12 die veritas der mens eben gerade nicht als etwas von ihr Loslösbares gegenübersteht, wie die Farbe den Augen oder der Ton den Ohren, sondern unlöslich (inseparabiliter) mit ihr verbunden ist. Darüber läßt auch der Zusammenhang dieses Kapitels von de lib. arb. keinen Zweifel. Denn es folgt unmittelbar die oben zitierte Stelle, nach der die veritas der mens eben gerade nicht wie ein Körper als Beurteilungsobjekt gegenübersteht, sondern als Prinzip jedes möglichen Urteils in allen ihren Erkenntnissen enthalten ist. So ist die veritas zwar dem Geist, sofern er der Vielheit veränderlicher Einzelgeister angehört, übergeordnet. Faßt man ihn aber nach seiner höchsten, allen Geistern gemeinsamen Sphäre ins Auge, so ist sie ihm unmittelbar immanent, so daß jederzeit zu ihm gesagt werden kann: Ecce tibi est ipsa veritas:

amplectere illam, si potes, et fruere illa (ib. c. 13). Die Antinomie der Einfachheit eines Vielfachen und der Vielfachheit eines Einfachen, die sich durch alle diese Ausführungen über die Vielheit der mentes und die Einheit der veritas hindurchzieht, ist der deutlichste Ausdruck für die Seelenauffassung des erkenntnistheoretischen Monismus, deren unlösbarer logischer Widerstreit der dualistischen Denkweise ebenso unfaßbar bleibt wie ihre weittragenden alle Todesfurcht überwindenden Konsequenzen.

Aber ebenso verständnislos wie dem Beweis Augustins für die Unsterblichkeit der Seele stehen wir von unserer gewohnten dualistischen Erkenntnistheorie aus seinem aus dem Prinzip der veritas abgeleiteten Gottesbeweis gegenüber. Wie kann die veritas, also ein Axiom, das genau genommen immer nur in Form eines Satzes ausgedrückt werden kann, als ein Element der höchsten Wirklichkeit, direkt als Gott bezeichnet werden? Wir können uns dies nur als einen ungenauen Ausdruck dafür zurechtlegen, daß dieses Axiom entweder selbst als fetischartiges Individuum hypostasiert oder hinter ihm ein menschenähnliches Individuum angenommen wird, das dieses Axiom denkt, ausspricht oder hervorbringt. Allein die Stringenz der Beweisführung Augustins beruht gerade darauf, daß von der veritas aus, wie sie jedem geometrischen Satz zugrunde liegt, nicht noch ein weiterer Gedankenschritt nötig ist, um zu dem etwa als Ursache oder denkendes Subjekt dahinter stehenden Gott zu gelangen. Denn dieser Gedankenschritt wäre den stärksten Angriffen der Skepsis ausgesetzt gewesen, die in dieser Auseinandersetzung mit dem radikalsten Skeptizismus unbedingt hätten zu Worte kommen müssen. Vielmehr ist in der veritas selbst, wie sie jeden Satz vom Kreis und von der Linie trägt, unmittelbar Gott gegeben. Daß uns dies sinnlos vorkommt und wir es uns immer durch eine anthropomorphistische Umdeutung verständlich machen wollen, rührt offenbar daher, daß wir von einem ganz anders orientierten Realitätsbegriff ausgehen. Dieser Realitätsbegriff hängt mit der exklusiven Auffassung der Einzelseele zusammen, die der dualistischen Erkenntnistheorie eigen ist. Da sich nämlich nach dieser Denkweise auch die verschiedenen Subjekte mit ihren Empfindungen und Gedanken wie Parallelen gegenüberstehen, die sich nie schneiden können, so setzt sich die Gesamtwirklichkeit zusammen aus den den Subjekten gegenüber exklusiven transsubjektiven Realitäten auf der einen Seite und der Summe der von ihnen ausgeschlossenen und sich gegenseitig ausschließenden Einzelsubjektivitäten auf der andern Seite. Damit ist aber ein Wirklichkeitsbegriff gegeben, nach welchem das Wirkliche primär aus gegeneinander exklusiven Einzelgegebenheiten besteht. Die Begriffe und Gesetze, die das Gemeinsame dieser individuellen Realitäten zusammenfassen, sind der Voraussetzung nach ja nur innerhalb der einzelnen Subjektivitäten gegeben, sind also nicht vermöge ihres allgemeinen Inhalts, sondern nur als Produkte von

einzelnen Geistern, also von individuellen Realitäten real. Der Realitätsbegriff, der hier auf das Ich angewandt wird, ist aber ursprünglich dem sogenannten sinnlich-körperlichen Einzelding entnommen, das gegenüber den übrigen Einzeldingen exklusiv ist. Ist das Einzelding das allein Reale, so haben die Begriffe und Gesetze, die das den Einzeldingen Gemeinsame zusammenfassen, nur Realität, sofern in ihnen Reales und das heißt immer Individuelles zusammengefaßt wird, sofern sie also in den Einzeldingen sind. Wer diesen individualistischen Realitätsbegriff des populären Aristotelismus als selbstverständlich voraussetzt, muß die realistische Lösung der Universalienfrage notwendig dahin mißverstehen, als würden hier die Universalien als Einzeldinge betrachtet, die vor und über den andern Einzeldingen eine individuelle Existenz haben. Hat man den Widersinn dieser Begriffsmythologie durchschaut, so glaubt man den mittelalterlichen Realismus erledigt zu haben. Es bleibt dann aber völlig unverständlich, wie Augustin die veritas in der abstraktesten Form als das in allen Sätzen gegebene universale Axiom formuliert und dann — ohne jede Individualisierung und Verdinglichung — unmittelbar als höchste Realität ergreift. Es tritt uns hier der nackte, von jeder mythologischen Verhüllung freie Realismus entgegen. Diesen können wir mit dem Vorwurf der Verwechslung von Einzelding und Allgemeinheit nicht beseitigen. Um ihn auch nur historisch zu verstehen, müssen wir uns klar machen, daß hier ein unserem gewöhnlichen völlig entgegengesetzter Realitätsbegriff vorliegt. Schon eine ganz einfache Überlegung zeigt, daß es uns schwer genug werden dürfte, unsere individualistische Realitätsvorstellung diesem ganz anders orientierten Realitätsbegriff gegenüber zu verteidigen. Woher nehmen wir denn das Recht, die Empfindungskomplexe, die wir als Einzeldinge bezeichnen, als allein real zu bezeichnen, und ihnen die Allgemeinheiten als bloße Gedankengebilde gegenüberzustellen? Die Einzelphänomene sind uns ja gar nicht abgesondert von ihren Gleichheiten und Verschiedenheiten gegeben, die den Inhalt der Begriffe und Gesetze bilden. Vielmehr ist Empfindung immer Empfindung der Gleichheit des Gleichen und Unterscheidung des Verschiedenen. Somit ist eine Empfindung der Einzelphänomene gar nicht denkbar, ohne daß eben damit die Zusammensetzung derselben aus gleichen und verschiedenen Elementen zum Bewußtsein kommt, also aus Inhalten, die, sobald sie formuliert werden, zu Inhalten von Begriffen und Gesetzen werden müssen. Das System der Begriffe und Gesetze bildet also nicht eine zweite Klasse von Gegebenheiten neben den Einzelphänomenen. Es ist vielmehr nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Gesamtwirklichkeit, die von der andern Seite betrachtet als eine Summe von Einzelphänomenen beschrieben werden kann. Sieht man nämlich auf die Verschiedenheiten und abstrahiert von den Gleichheiten der Elementarbestandteile, aus denen sich die einzelnen Inhalte

zusammensetzen, so erscheint die Gesamtwirklichkeit als eine Summe von Einzelkomplexen, deren keiner hinsichtlich der Zusammensetzung und inneren Anordnung dem andern völlig gleicht. Sieht man aber auf die Gleichheiten und abstrahiert von der Verschiedenheit der Zusammensetzung und Anordnung, in der sie auftreten, so erscheint dieselbe Gesamtwirklichkeit als die Differenzierung einer das Gemeinsame von allem zusammenfassenden Einheit, die sich in immer speziellere und speziellere Einheiten entfaltet, die zuletzt durch die Kombinationen, die sie miteinander eingehen, die Einzelphänomene bilden. Man kann Beethovens Symphonien von der einen Seite her als lauter Einzelindividuen betrachten, von denen keins dem andern in der Anordnung der Elemente gleicht. Man beschreibt sie aber ebenso richtig, wenn man sagt, sie seien Modifikationen der einen Gegebenheit Klang, die sich zunächst in die wenigen auf dem Klavier möglichen Töne differenziiert, die sich dann zu gewissen immer wiederkehrenden Akkorden und Figuren zusammensetzen, deren verschiedene Anordnung schließlich die einzelnen Sätze bildet. Rein wissenschaftlich betrachtet sind beide Arten, die Gesamtheit des Gegebenen zu beschreiben, genau gleich richtig. Folglich muß ein rein wissenschaftlicher Realitätsbegriff beide Seiten der Wirklichkeit gleichmäßig berücksichtigen und das System der Begriffe und Sätze, also den vom Gleichheitsprinzip ausgehenden Ausdruck für das Ganze hinsichtlich der Realität auf dieselbe Linie stellen, wie die am Verschiedenheitsprinzip orientierte Darstellung des Ganzen in der Summe der Einzelphänomene. Ein Realitätsbegriff, nach welchem nur das Individuelle real ist, das Allgemeine dagegen ein irreales Gedankengebilde, ist somit genau so willkürlich und einseitig wie der entgegengesetzte Realitätsbegriff, nach welchem nur das Allgemeine real, das einzelne dagegen ein Scheingebilde ist. Dieser individualistische Realitätsbegriff ist es aber, der das Verständnis für Augustins Anschauung hindert, daß die veritas, der allgemeinste Satz, in dem das Gemeinsame aller Sätze zusammengefaßt ist, die allumfassende Realität ist. Indem wir Augustin unsern individualistischen Realitätsbegriff unterschieben, meinen wir, die veritas werde hier, da sie als höchste Realität bezeichnet wird, wie ein Individuum behandelt, es müsse also hier entweder jene mythologische Verdinglichung der Begriffe vorliegen, die die Begriffe zu Sonderexistenzen macht und infolgedessen das Verhältnis zwischen Begriffen und Einzelphänomenen in ein Verhältnis zwischen Dingen und Dingen, also in ein kausales Emanationsverhältnis verwandelt, oder es sei ein hinter der veritas stehendes menschenähnliches Individuum gemeint, dem die Realität zukomme. Aber Augustin meint wirklich jenes letzte Allgemeine, von dem die eine am Gleichheitsprinzip orientierte Darstellung der Gesamtwirklichkeit notwendig ausgehen muß, den Klang, als dessen Modifikationen man mit vollem Recht alle Melodien der Wirklichkeit betrachten kann, das Licht,

als dessen Brechungen alle ihre Farbenakkorde gelten können. Da für Augustin in dieser Sphäre der irreduziblen Gegebenheiten der Unterschied zwischen Subjektivität und Wirklichkeit aufgehoben ist, so ist damit nicht nur, wie es für die zweilinige Denkweise erscheint, das zur höchsten Abstraktion gelangte lumen naturale des Geistes erreicht, sondern man steht unmittelbar in den Strahlen des lumen aeternum. So entsteht der Begriff der cognitio in rationibus aeternis, der besonders in der Formulierung im 9. Buch de Trinitate in die scholastische Tradition übergegangen ist. Alles Nachdenken, auch dasjenige über das Wesen des menschlichen Geistes, ist ein unmittelbares Schauen in der ewigen Wahrheit. Vom Glauben auf die Aussage eines andern hin unterscheidet sich das videre in ipsa veritate, der die incommutabilis aeternitas zukommt. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam, sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus: non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. Unde etiam phantasias rerum corporalium per corporis sensum haustas, et quodammodo infusas memoriae, ex quibus etiam ea, quae non visa sunt, ficto phantasmate cogitantur, sive aliter quam sunt, sive fortuitu sicuti sunt, aliis omnino regulis supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmet ipsos vel improbare convincimur, cum recte aliquid approbamus aut improbamus. Nam et cum recolo Carthaginis moenia, quae vidi, et cum fingo Alexandriae moenia, quae non vidi, easdemque imaginarias formas quasdam quibusdam praeferens, rationabiliter praefero, viget et claret desuper iudicium veritatis, ac sui iuris incorruptissimis regulis firmum est. Sobald ich durch die Nebel der sinnlichen Einzelphänomene hindurch zum Gipfel der allgemeinsten Prinzipien emporgestiegen bin, trennt mich nichts mehr von der übersinnlichen Helle, die von dorther über alles ausgegossen ist. Et si (sc. iudicium veritatis) corporalium imaginum quasi quodam nubilo subtexitur, non tamen involvitur atque confunditur. Sed interest, utrum ego sub illa, vel in illa caligine, tanquam a coelo perspicuo secludar, an sicut in altissimis montibus accidere solet, inter utrumque aere libero fruens et serenissimam lucem supra, et densissimas nebulas subtus aspiciam (de Trin. IX, 6).

Dieser Schluß Augustins aus der Überzeitlichkeit der letzten Begriffe und Axiome des Denkens ist als augustinischer Gottesbeweis in mannigfachen Variationen in die ältere scholastische Tradition übergegangen.

Schon der vielleicht älteste Sentenzenkommentar des Richard Fischacre († 1248) enthält ihn Sententiarum l. I d 3 in folgender pointierten Form: Si Deus non est, Deum non esse est verum; ergo veritas aliqua est. Haec aut fuit ab aeterno et tunc ipsa est Deus, quod volo; aut non, et tunc eius oppositum fuit verum, scilicet Deus est, ab aeterno. Alexander Halesius führt ihn S. Th. I q 3 m 1 unter den verschiedenen Gründen für die Notwendigkeit des Daseins der göttlichen Substanz an 9. Stelle auf: Item ex negatione veritatis sequitur positio veritatis, sicut ratiocinatur Augustinus. Nun folgen die Sätze aus Solil. II, 2, und 15 mit der Übersetzung in die scholastische Terminologie: Si dicatur quod veritatem non esse, esse verum ponit verum secundum quid, non simpliciter, tamen adhuc sequitur, quia omne secundum quid est respectu alicuius, quod est simpliciter: si ergo est verum secundum quid, sequitur necessario quod aliquid est verum simpliciter et aliqua veritas simpliciter, d. h. aus dem Gegebensein von etwas, das als wahr bezeichnet wird, das also den Wahrheitsbegriff als attributive Bestimmung enthält (d. h. verum secundum quid ist), folgt das Vorhandensein des Wahrheitsbegriffs an sich, abgesehen von der attributiven Anwendung auf etwas (d. h. als veritas simpliciter). Alexander spricht allerdings keine eigene Ansicht über dieses Argument aus, führt aber auch nichts zu seiner Widerlegung an. Bei Bonaventura zeigt die Formulierung bereits den Einfluß des später zu besprechenden Anselm'schen Arguments: Quaest. disp. de mysterio Trinitatis q 1 a 1: Augustinus dicit in Soliloquiis, quod nulla veritas videri potest nisi per primam veritatem; sed verum, per quod omne aliud verum videtur, est verum maxime indubitabile; ergo Deum esse est verum non solum indubitabile, sed etiam quo nihil indubitabilius cogitari potest; ergo est tale verum, quod non potest cogitari non esse. Johannes Peckham († 1292) zitiert Sentent. l. I d 2 q 1 nicht nur die Stellen aus den Soliloquien, sondern auch den Gottesbeweis aus de lib. arb. II, 12 und vertritt in der Auseinandersetzung mit den Einwänden ib. Sol. ad 4^{m} Augustins Anschauung von der cognitio in rationibus aeternis. Ad quartum dicendum, quod propositiones necessariae videntur in luce aeterna . . . . Dicendum ergo secundum Augustinum, quod extrema talium propositionum sint in phantasmate, ut species totius et partis, vel ad minus in memoria intellectuali, ut ternarii et quaternarii, quando dicitur tria et quatuor sunt septem, ista tamen ad veritatis infallibilis evidentiam non sufficiunt, nisi eorum rationes aeternae et incommutabiles visu aliqualiter attingantur. Schärfer als Augustin unterscheidet er an den Begriffen und Sätzen eine empirische

Seite, nach der sie eine Summe von dem Wechsel unterworfenen psychischen Phänomenen in einer Mehrheit von Einzelseelen sind, und eine überempirische Seite, nach der sie einen ewigen Inhalt haben. Igitur de enunciabilibus verbis est dupliciter considerare: vel secundum quod repraesentantur in speciebus abstractis, vel secundum quod ostenduntur in rationibus sempiternis. Primo modo sunt commutabilia et ab anima per oblivionem delebilia et in singulis animis numerata, et inceperunt quando ab intellectu formata. Secundo modo sunt aeterna, secundo modo sunt incommutabilia, in rationibus aeternis lucentia. Mit dieser scharfen Unterscheidung der beiden modi, nach denen die höchsten Begriffe und Axiome gegeben sind, des veränderlichen modus, seiner Zerlegbarkeit in eine Mehrheit psychologischer Einzelphänomene und des unveränderlichen modus, seiner einfachen Gegebenheit, tritt der augustinische Gottesbeweis in das kritische Stadium der Geschichte seiner mittelalterlichen Fortbildung. Denn sobald die Reflexion auf diese Unterscheidung gelenkt wird, muß es sich zeigen, ob der antinomistische Charakter derselben gewahrt bleibt, ob es also wirklich noch ein und derselbe Inhalt ist, der sowohl einfach als vielfach gegeben ist, oder ob die Unterscheidung der modi eines und desselben Inhalts sich zur Trennung zweier einander exklusiv gegenüberstehender Wirklichkeiten auswächst, so daß dem erkenntnistheoretischen Dualismus Tor und Tür geöffnet ist. Der Anlaß zu diesem dualistischen Zerhauen des Knotens liegt ja schon bei Augustin vor, wenn er das Verhältnis von mens und veritas mit dem Sehen von Farben und dem Hören von Tönen vergleicht, also mit dem Verhältnis der Sinnesorgane zu dem ihnen gegenüberstehenden Objekt. Allein die dualistische Interpretation dieses Gleichnisses wird bei Augustin immer wieder durch den anderen Gedanken paralysiert, daß die veritas der anima so immanent ist wie die Hitze dem Feuer. Innerhalb der älteren Franziskanerschule, die noch im augustinischen inhaerere primae veritati lebte, ist auch das Verständnis für den antinomistischen Charakter des Verhältnisses zwischen der unveränderlichen und der veränderlichen Seite der veritas noch nicht verloren gegangen. So formulierte noch Matthäus von Aquasparta, nachdem er den Gottesbeweis der Soliloquien (Sentent. l. I d 2 a 1 q 3 Utrum Deum esse sit verum indubitabile) an 5. Stelle zitiert und unter contra die Bestreitung desselben erwähnt hat[1], das Verhältnis zu den beiden Seiten der unbezweifelbaren Wahrheit folgender-

[1]) Diese geht von dem Satz aus, daß kein Satz das kontradiktorische Gegenteil seiner selbst in sich schließen könnte (Nulla contradictoria infert vel ponit suam contradictoriam); dies wäre aber der Fall, wenn in dem Satz, nullam veritatem esse, das esse der veritas enthalten wäre.

maßen (ib. resp.): Dicendum quod indubitabile dicitur per privationem dubitabilis, dubitabile autem dicitur duobus modis: dicitur vel propter rationis decursum vel propter rationis defectum. Dubitabile propter rationis decursum est dubitabile ex parte cognoscibilis et ex parte cognoscentis, dubitabile vero propter rationis defectum est solum ex parte cognoscentis. ..... Ideo si accipiatur indubitabile prout privat dubitationem propter rationis decursum, Deum esse est verum indubitabile, quia sive ingrediatur animus se, sive egrediatur extra se, sive elevatur supra se (damit wird der Begriff rationis decursus erläutert), si rationabiliter decurrit, certitudinaliter et indubitanter Deum esse cognoscit. Si autem dicatur indubitabile secundo modo, scilicet propter rationis defectum, sic concedi potest, quod propter defectum ex parte intellectus dubitari potest, an Deus sit et potest cogitari non esse, et hoc secundum triplicem defectum cognoscentis: vel quantum ad actum apprehendendi, vel quantum ad actum conferendi, vel quantum ad actum resolvendi. Die Distinktionslinie, die die veränderliche von der unveränderlichen Seite des verum indubitabile scheidet, geht also hier nicht hindurch zwischen dem subjektiven menschlichen Denken auf der einen und dem transsubjektiven Wirklichkeitsgebiet auf der andern Seite, sie scheidet nicht die Wahrheit an sich und ihr Gedachtwerden in den Subjekten. Sie geht vielmehr mitten durch das Gedachtwerden selbst hindurch und scheidet darin das ewige Element, den reinen rationalen decursus, in welchem Erkenntnissubjekt (cognoscens) und Erkenntnisobjekt (cognoscibile) zusammenfallen, und die veränderliche Seite, die nur dem erkennenden Einzelsubjekt angehört. Denn nur so bleibt die unmittelbare Gegenwart des primum verum in jeder Verbindung eines Prädikats mit einem Subjekt gewahrt. Et etiam illud verum evidens in se, quia est verum primum et immediatissimum, in quo non tantum veritas praedicati clauditur in subiecto, verum et omnino idem est praedicatum quod subiectum; idem enim est esse et id quod subicitur. Auf dieses unmittelbare Gegebensein des verum aeternum im Denken kam es Aquasparta, wie wir schon früher sahen, dem aufkommenden Aristotelismus gegenüber gerade an. Nachdem er zum letzten Allgemeinbegriff gelangt ist, dem ens, das gegenüber Existenz und Nichtexistenz indifferent ist, findet er die „philosophische" Auskunft unbefriedigend, daß dieses ens, das nicht zu existieren braucht, das also ein beziehungsweises non ens, ein non ens actu sein kann, ein intelligibile, also ein Gegenstand des Intellekts sein kann. Hic modus est philosophicus et congruus. Aber er befriedigt nicht. Wenn sich dem Intellekt nur ein relatives non ens darböte, wäre das

Denken inhaltsleer. Recurrendum ad principia theologica. Wenn ich den Begriff Mensch, oder die quidditas irgend einer Sache denke, nec intelligo ens in potentia, nec . . . tantum aliquid apprehensibile (einen subjektiven Erkenntnisgegenstand), sed intelligo verum necessarium, verum incommutabile, verum aeternum. Diese Begriffe und Sätze haben ihren Grund nicht in den Dingen selbst, — denn sie bleiben, wenn die Dinge untergehen —, auch nicht im geschaffenen Intellekt; denn wenn auch keiner existierte, wäre doch $7 + 3 = 10$. Der Satz homo est animal ist richtig, ob ein Mensch existiert oder nicht. Necesse est igitur fundari (sc. illas veritates $7 + 3 = 10$ etc.) in aliquo . . . non in rebus . . . nec in intellectu creato . . . ergo non nisi in aeterno exemplari, ubi rerum mutabilium immutabiles manent origines et rerum transeuntium non transeunt rationes (vgl. Grabmann a. a. O. p. 36—46). Erst bei Thomas wird das antinomistische Ineinander eines ewigen und eines zeitlichen Elementes, das nach der älteren Franziskanerschule das Denken zu einer unmittelbaren Gegenwart Gottes macht, in dualistischem Sinne zerlegt in ein Dasein der veritas an sich, abgesehen von ihrem Gedachtwerden und ein Dasein derselben in unserem Denken. Nachdem er S. Th. I q 2 a 1 das veritas-Argument der Soliloquien als den dritten Beweis für den Satz, deum esse per se notum angeführt und ihm unter contra den Satz des Aristoteles entgegengestellt hat: nullus potest cogitare oppositum eius quod est per se notum (nach Ps. 2, 1 kann aber jemand das Gegenteil vom Dasein Gottes denken), entscheidet er die Frage durch eine Distinktion: Respondeo dicendum, quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se, et non quoad nos, alio modo secundum se et quoad nos. Wenn nun bei einem Satz das quid sit des Subjekts und Prädikats allen bekannt ist, so ist er für alle ein per se notum; dies ist der Fall bei den principia demonstrationum, deren Termini (ens, non ens, totum, pars, similia) jedermann kennt. Wenn aber bei einem Satz das quid sit von Subjekt und Prädikat unbekannt ist, so ist er zwar an sich wahr, aber nicht für die, die sein Subjekt und Prädikat nicht kennen. Dico ergo, quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. In den principia demonstrationis liegt also jetzt keine unmittelbare Berührung mehr mit der höchsten Wirklichkeit. An die Stelle dieser direkten Beziehung ist das indirekte Verhältnis von Ursache und Wirkung getreten. Die veritas als allgemeines

subjektives Denkprinzip scheidet sich von der prima veritas, die auf der objektiven Seite steht. Ad tertium dicendum, quod veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos. Damit ist der augustinische Gottesbeweis ins Herz getroffen, dessen Stringenz ja eben gerade auf der Ununterscheidbarkeit der veritas in communi und der prima veritas beruht.

IV. Die Ineinssetzung des theoretischen apriori mit dem praktischen apriori im Augustinismus und ihre Bedeutung für die Gewißheitsbegründung.

Im Laufe unserer bisherigen Untersuchung hat sich für die von Augustin ausgehende einlinige Denkweise von den exklusiven Gegensätzen, in welche für den erkenntnistheoretischen Dualismus die Gesamtheit alles Gegebenen auseinanderfällt, einer nach dem andern in der Einheitssphäre aufgehoben. Zunächst war es der allgemeine Gegensatz zwischen Subjektivität und Wirklichkeit, der sich in dieser Sphäre wie der Farbenunterschied im Lichte auflöste. Damit war aber notwendig auch der zweite Gegensatz, der die verschiedenen Subjektivitäten voneinander scheidet, in diesem Einheitsgebiet aufgehoben. Denn das exklusive Verhältnis, in welchem jeder einzelnen Subjektivität alle übrigen als Wirklichkeiten gegenüberstehen, war ja nur ein Spezialfall des allgemeinen Gegensatzes zwischen Subjektivität und Wirklichkeit. Gleichzeitig ergab sich aber hieraus noch die Aufhebung eines dritten Gegensatzes, der sich ebenfalls nur als Spezialfall des ersten allgemeinen Gegensatzes herausstellt. Augustins Gottesbeweis beruhte darauf, daß in der einlinigen Sphäre ein Element der höchsten denkbaren Wirklichkeit, d. h. Gottes, unmittelbar gegeben war, nämlich die letzten Begriffe und Axiome. Dieses Element des Einheitsgebiets gehört aber zugleich der Wirklichkeit an, die wir, solange die zwei Linien auseinandergehalten werden, als unsern Geist (mens), weiterhin als unsere Seele (anima) bezeichnen. Darum wurde dasselbe aller Veränderlichkeit enthobene Element innerhalb des Gegebenen, in dem Gott unmittelbar gegenwärtig erschien, zugleich zum Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Also fällt innerhalb der einlinigen Sphäre ein Element Gottes und ein Element unserer Seele in eins zusammen. Dieses Element ist zugleich dasjenige, in welchem der Unterschied zwischen den einzelnen Subjekten aufgehoben ist. Der Inhalt dieser mystischen Einheitssphäre ist nach dem Bisherigen zunächst nur der letzte Allgemeinbegriff und das höchste Axiom, also das ens primum verum. Es fehlt also noch die dritte Bestimmung, mit der die theologische Bedeutung dieser Erkenntnis-

theorie erst in voller Deutlichkeit hervortritt, die Bezeichnung des ens primum verum als primum bonum. Damit treten wir in die Besprechung eines vierten Gegensatzes ein, der vom erkenntnistheoretischen Dualismus aus unüberwindlich bleibt. Dies ist der Gegensatz zwischen Intellekt und Wille, theoretischem Urteil und Werturteil. Augustin war vielleicht der erste psychologische Forscher, den die Selbstbeobachtung auf das tiefe Problem führte, das hinter dem anscheinend so einfachen Verhältnis zwischen Intellekt und Wille verborgen liegt. Im 9. Buch de trinitate reflektiert er, um aus den inneren Verhältnissen des menschlichen Geistes auf diejenigen des göttlichen zu schließen, über das Verhältnis zwischen mens, notitia eius, cum se novit, und amor eius, cum se amat, also zwischen dem geistigen Subjekt, seinem Bewußtsein von sich und seinem als Selbstliebe auf sich selbst gerichteten Willen. Hier ergibt sich nun das merkwürdige Verhältnis (de Trin. 9, 4): Mens vero, cum se totam novit, hoc est perfecte novit, per totum eius est notitia eius. Et cum se perfecte amat, totam se amat et per totum eius est amor eius. Ferner gilt (ib. 5) mens, quae se novit et amat, in amore et notitia sua est: et amor amantis mentis seseque scientis in mente notitiaque eius est. Et notitia mentis se scientis et amantis in mente atque in amore eius est, quia scientem se amat et amantem se novit. Das eigentümliche Verhältnis zwischen der Bewußtseinsseite und Willensseite des Ich, das hier in der Beziehung zwischen Selbstbewußtsein und Selbstliebe hervortritt, gilt aber auch abgesehen von der Beziehung der Erkenntnis und des Willens auf das eigene Ich. Es läßt sich ganz allgemein auf den Zusammenhang zwischen den Erkenntnisfunktionen und der Willensfunktion anwenden. Dies zeigt sich bei der Besprechung der zweiten psychologischen Analogie für die Trinität, der Trias memoria, intellectus, voluntas (ib. 10, 11). Von den drei Gliedern dieser psychologischen Trinität gilt: Neque enim tantum a singulis singula, verum etiam a singulis omnia capiuntur. Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam et voluntatem: et intelligo me intelligere et velle atque meminisse. Der Wille ist also immer Inhalt des erkennenden (reproduzierenden und denkenden) Bewußtseins, denn scio me velle, quicquid volo. Andererseits gilt aber auch: volo me velle et meminisse et intelligere . . . . Voluntas mea totam intelligentiam totamque memoriam meam capit, dum toto utor, quod intelligo et memini. Der ganze Inhalt des erkennenden Bewußtseins ist also immer seinem ganzen Umfang nach Willensinhalt aus zwei Gründen: 1) alles Sicherinnern und Denken ist als geistiger Akt immer zugleich Willensakt, meminisse = velle se meminisse, intelligere = velle se intelligere. 2) Der Gesamtinhalt des erkennenden Bewußt-

seins ist für den Willen mögliches Objekt des uti, d. h. es ordnet ihn notwendig als Mittel seinem jeweiligen Zweck unter, woraus sich dann je nachdem eine positive, negative oder neutrale Stellung den einzelnen Bewußtseinsinhalten gegenüber ergibt. Das Gesamtverhältnis zwischen memoria, intellectus und voluntas läßt sich also dahin formulieren: Quapropter quando invicem a singulis et tota omnia capiuntur, aequalia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis, et haec tria unum, una vita, una mens, una essentia. Ähnlich läßt sich das vorher besprochene Verhältnis zwischen mens, notitia sui und amor sui ausdrücken (ib. 9, 5): At in illis tribus, cum se novit mens et amat se, manet trinitas: mens, amor, notitia, et nulla commixtione confunditur: quamvis et singula sint in semetipsis, et invicem tota in totis, sive singula in binis, sive bina in singulis. Itaque omnia in omnibus. Das Eigentümliche dieses Verhältnisses besteht also darin, daß einerseits die Verhältnisglieder voneinander unterschieden werden können, andererseits keines derselben ohne die andern gedacht werden kann. Letzteres zeigt sich darin, daß 1) jedes in jedem andern, 2) jedes in der Gesamtheit der andern, 3) die Gesamtheit der andern in jedem ganz enthalten ist. Dieses eigentümliche Verhältnis darf darum mit keinem der sonst bekannten Verhältnisse zwischen mehreren gegebenen Größen identifiziert werden. Es liegt 1) nicht das Verhältnis mehrerer Accidentien zu einem substanziellen Subjekt vor. Quamobrem non amor et cognitio tanquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ipsa sunt sicut ipsa mens; quae etsi relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia. Aber es besteht zwischen ihnen 2) ebensowenig das Verhältnis nebeneinander liegender gleicher Teile zu einem Ganzen. An tres sunt aequales partes, quibus totum unum completur? Sed nulla pars totum, cuius pars est, complectitur. Auch kann 3) das Verhältnis einer vollkommenen Mischung mehrerer Elemente nicht darauf angewandt werden. Num ergo, sicut ex vino et aqua et melle una fit potio, et singula per totum sunt, et tamen tria sunt: nulla enim pars est potionis, quae non habeat haec tria: non enim iuncta velut si aqua et oleum essent, sed omnino commixta sunt, et substantiae sunt omnes, et totus ille liquor una quaedam est ex tribus confecta substantia; tale aliquid arbitrandum est esse simul haec tria, mentem, amorem, notitiam? Sed non unius substantiae sunt aqua, vinum et mel, quamvis ex eorum commixtione fiat una substantia potionis. Geist, Liebe und Bewußtsein sind aber von vornherein unius substantiae. Andererseits besteht zwischen ihnen ein Verhältnis der Unterscheidbarkeit, das ebenfalls bei einer Mischung nicht vorhanden wäre. Si tanquam com-

mixtione confusa essent, nullo modo essent tria, nec referri ad invicem possent.

Es ist also Augustin nicht verborgen geblieben, daß die ganze hergebrachte Spaltung des Bewußtseins in zwei Vermögen, intellectus und voluntas (von den Unterabteilungen derselben ganz zu geschweigen), die dann wieder einer dritten Größe, dem Ich, inhärieren sollen wie zwei verschiedene Tätigkeiten, die ein Organismus ausübt, eine mythologische Entstellung des Sachverhalts ist, eine Verwechslung des ganz eigentümlichen hier vorliegenden Verhältnisses mit dem Verhältnis zwischen einem Ding und seinen Eigenschaften oder Tätigkeiten oder zwischen einem Ganzen und seinen Teilgebieten, eine Verwechslung, die genau so schlimme Folgen haben muß, wie wenn jemand in der Mathematik das Differentialverhältnis mit einem Subtraktionsverhältnis verwechseln würde. Es entging Augustin nicht, daß diese falschen Konsequenzen der vermeintlichen Spaltung des Seelengebiets in verschiedene Teilgebiete oder Teiltätigkeiten auch nicht dadurch paralysiert werden können, daß man auf der andern Seite möglichst stark das beständige Zusammenwirken der verschiedenen Seelenvermögen und des Ich betont und alle Bewußtseinsvorgänge aus ihnen wie einen Trank aus Wein, Honig und Wasser gemischt sein läßt. Der eigentümliche antinomistische Charakter des vorliegenden Verhältnisses besteht darin, daß es eben gerade nicht in einem Hin- und Hergehen zwischen Gebietsteilung und Gebietsmischung besteht. Vielmehr müssen über das darin Unterschiedene die zwei logisch widerstreitenden Aussagen *zugleich* gemacht werden: 1) Es fällt so in ein Gebiet zusammen, daß es sich auch nicht in Gedanken gegeneinander isolieren läßt, daß es völlig undenkbar ist, das eine vom andern zu subtrahieren und das andere allein übrig zu behalten. 2) Es ist jederzeit klar voneinander unterscheidbar. Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt a semetipsis, et tamen eorum singulum quodque substantia est, et simul omnia una substantia vel essentia, cum relative dicantur ad invicem.

Die ganze Zurückführung des Bewußtseins auf eine nicht mehr weiter lösbare Antinomie scheint nun zunächst nur eine Bereicherung der empirischen Selbstbeobachtung zu sein. Wenn daraus ein Schluß auf die göttliche Trinität gezogen wird, so scheint dieser nur die Bedeutung einer psychologischen Analogie zu haben, die eine empirische Tatsache zu einem vergänglichen Gleichnis für etwas Überempirisches macht. Die psychologische Analogie für die Trinität würde dann nur graduell von andern der geschaffenen Kreatur entnommenen Analogien verschieden sein, der der Schöpfer Spuren seines trinitarischen Wesens eingedrückt hat, also etwa von der Analogie des auf drei Stützpunkten ruhenden Körpers. Für eine dualistische Scheidung der geschaffenen Subjektivität der Seele von der transsubjektiven höchsten Wirklichkeit kann Augustins Trinitätslehre

in der Tat keine andere Bedeutung haben. Allein die ältere Franziskanerschule legte den Erörterungen in Augustins Büchern de trinitate einen viel höheren Wert bei. Sie waren ihr ein Beispiel für den unmittelbaren Einblick in die innergöttlichen Verhältnisse, der dem rationalen Schlußverfahren unerreichbar bleibt und nur dem durch die Gnade gereinigten und erhobenen Geiste zuteil wird. So sagt Aquasparta über die propria in divinis, unter denen er in erster Linie die Trinität versteht: Virtute intellectus ad illorum probationem pertingi non potest; sed mens fide purgata et elevata, per quam venitur ad intellectum (gemeint ist das augustinische: crede, ut intelligas) . . . et dono intellectus superinfuso ad illorum cognitionem et probationem pervenire potest, tam ex conditionibus divinis quam ex vestigiis in natura repertis, et maxime ex ratione imaginis, sicut probaverunt Augustinus et Richardus (letzterer in den Augustin verwandten Ausführungen de trin. c. 2 n 4) (vgl. Grabmann a. a. O. p. 115). Wenn Aquasparta in seiner allgemeinen Erkenntnislehre die aristotelische Ableitung der Erkenntnis aus Sinneserkenntnis, Gedächtnis und anerschaffenem natürlichem Verstand für ungenügend erklärt und ihr das cognoscere in lumine primae veritatis entgegenstellt, so kann er seinen Einwand gegen jene aristotelische Erkenntnislehre auch so ausdrücken: Videtur enim multo derogare rationi et naturae imaginis. Zur natura imaginis rechnet er unter Berufung auf Augustin das unmittelbare Hängen am ewigen Göttlichen (ib. p. 50). Der secundum rationem imaginis zustandekommende Einblick in Gott wird also hier nicht bloß graduell, sondern spezifisch von den Schlüssen auf Gott ex vestigiis in natura repertis, also aus empirischen Einzelphänomenen, unterschieden und mit dem unmittelbaren Gegebensein Gottes in den letzten Begriffen und Axiomen, mit dem cognoscere in rationibus aeternis in Zusammenhang gebracht. Diese Auffassung wird auch durch Augustin selbst nahegelegt. Denn das Emporsteigen vom imago Dei zu Gott selbst ist für ihn nicht ein Schluß aus einer durch empirische Beobachtung gefundenen psychologischen Tatsache auf das Überempirische. Vielmehr ist die Einsicht in das eigene Ich, die dessen innere Verhältnisse erschließt, selbst schon ein unmittelbares Schauen der ersten Wahrheit, aus der die richtige Definition der Qualität des Geistes fließt. Neque enim oculis corporeis multas mentes videndo, per similitudinem colligimus generalem vel specialem mentis humanae notitiam, sed intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, definiamus, non qualis sit uniuscuiusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat (de trin. 9, 6). Die Selbsterkenntnis vollzieht sich also selbst schon im ewigen Licht. Um von ihr zur Gottes-

erkenntnis, vom imago Dei zu Gott selbst zu gelangen, bedarf es keines Schlußverfahrens mehr, sondern nur noch des Übergangs von einer im Licht stehenden, durchleuchteten Sphäre zum Licht selbst. Quod nunc in mente humana utcumque investigare conamur, ut ex inferiore imagine, in qua nobis familiarius natura ipsa nostra quasi interrogata respondet, exercitatiorem mentis aciem ab illuminata creatura ad lumen incommutabile dirigamus (ib. 9, 12). Es ist also ganz im Sinne Augustins, wenn Aquasparta die Selbsterkenntnis der Seele nicht nur a posteriori durch Beobachtung der empirischen Akte, sondern auch a priori consummative per lucis aeternae irradiationem zustande kommen läßt (ib. p. 92). Diese Gedanken Augustins über die aprioriische Erkenntnis Gottes aus dem Ich und die Bedeutung, die dieselben für das Mittelalter bekommen haben, bleiben unverständlich, wenn wir nicht die einlinige Unterströmung im Denken Augustins zur Erklärung heranziehen, die auch in seiner späteren, mehr biblisch als platonisch bestimmten Gedankenbildung noch als tiefer Grundton fortklingt. Gibt es eine Sphäre, in der der Unterschied zwischen mens und höchster Wirklichkeit nicht mehr vorhanden ist, dann ist allerdings die höchste Selbstbeschauung selbst schon ein Strahl des Lichts, in dem die letzten Gegensätze aufgehoben sind, und wird darum unmittelbar zum Einblick in die inneren Verhältnisse der göttlichen Wirklichkeit. Dieser Gedanke darf aber nicht zu Ende gedacht werden, weil sonst eine Kollision mit dem biblisch begründeten, kirchlich festgelegten Dogma von der Gottebenbildlichkeit des Menschen eintritt, nach welchem der Geist immer nur als imago Dei, nie als partiell mit dem göttlichen identisch zu bezeichnen ist. Wie nach dem Früheren das Dogma von der visio beatifica, der die diesseitige Gotteserkenntnis nie zu nahe kommen darf, für die einlinige Denkweise eine Schranke nach vorwärts bildet, die sie an der Durchführung ihrer Konsequenzen hindert, so bildet die Lehre von der Erschaffung des Menschen zum Bilde Gottes eine Schranke nach rückwärts, die die Vollendung der einlinigen Gedankenreihe aufhält. Wie eine Analyse der Bücher de trinitate leicht zeigen könnte, ist aber der ganze Gedankengehalt derselben, soweit er originales Produkt Augustins ist, an der einlinigen Denkweise orientiert und löst sich ohne sie in eine Reihe willkürlich gewählter Gleichnisse auf. Das überkommene Dogma vom Abstand zwischen Gott und dem ihm ebenbildlichen Menschen ist das Bett, in das sich dieser originale Gedankenstrom ergießt, häufig genug über seine Ufer tretend aber doch immer wieder in dasselbe zurückkehrend. Verfolgen wir diese einlinige Grundrichtung der augustinischen Weltanschauung, so erhält von ihr aus die Entdeckung jenes antinomistischen Verhältnisses zwischen der Erkenntnisseite und der Willensseite des Ich eine weit über das psychologische Interesse hinausgehende Bedeutung. Da dieses Ver-

hältnis nach Augustin ja nicht durch aposteriorische Sammlung psychologischer Beobachtungen sondern durch Einblick in die inviolabilis veritas gewonnen ist, die apriori nach sempiternae rationes bestimmt, wie die mens beschaffen sein muß (qualis esse debeat), so wird jene Beschreibung des Verhältnisses zwischen Ich, Erkennen und Wollen aus einer psychologischen Beobachtung zu einer Feststellung der höchsten Verhältnisse der Wirklichkeit überhaupt. Was als Ich und als erkennende und wollende Seelenfunktion mythologisch hypostasiert wird, das sind in Wahrheit Verhältnisse innerhalb des alles umfassenden Seins. Damit tritt innerhalb dieses höchsten Seins zunächst einmal ganz im allgemeinen die Unterscheidung auf zwischen dem Attribut des Seins, dessen Ausstrahlung die Erkenntnisseite des Geistes ist, und irgendwelchen Wertattributen, deren Ausstrahlung die Willensseite des Geistes ist. Zwischen dem Seinsattribut und den Wertattributen, also zwischen der intellektuellen und voluntativen Seite des höchsten Seins muß aber das eigentümliche antinomistische Verhältnis bestehen, das sich bei der Untersuchung der Beziehung zwischen mens, notitia sui und amor sui herausgestellt hat. Das ganze Gebiet ist sowohl ganz nur Sein als ganz nur Inhalt von Werturteilen. Beide Seiten lassen sich weder als Teilfunktionen, noch als Teilgebiete, noch als Mischungselemente auseinanderhalten. Und doch kann die intellektuelle Seite von der voluntativen unterschieden werden.

Die Aussagen über die höchste Wirklichkeit, die sich hieraus ergeben, können aber erst formuliert werden, wenn die Frage beantwortet ist, welches Wertattribut oder welche Wertattribute dem höchsten Sein zukommen. Denn aus dem Bisherigen ging ja nur soviel hervor, daß alles, was Erkenntnisinhalt ist, auch in irgend einem Sinne Willensinhalt sein muß, daß also das höchste Sein, im selben Umfang als es Inhalt der theoretischen Erkenntnis ist, auch irgendwelchen Wertbestimmungen unterliegen muß. Um die Wertbestimmungen zu gewinnen, denen das höchste Sein unterliegt, bedarf es nur einer Fortsetzung des Weges, den die einlinige Denkweise schon nach dem Bisherigen immer einschlägt, um zu Aussagen über die höchste Wirklichkeit zu gelangen. Es muß, wie bei der Gewinnung der Bestimmungen ens primum verum und bei der Feststellung der trinitarischen Sätze, auf die irreduziblen Voraussetzungen zurückgegangen werden, auf denen die Gesamtheit des Gegebenen, die wir zunächst als unsere Subjektivität, als mens bezeichnen, beruht. Die Grundlagen des psychologisch Gegebenen werden dann unmittelbar zu ontologischen Bestimmungen. Der Umkreis dieser Voraussetzungen, die selbst nicht mehr begründbar sind, aber dem ganzen Bewußtseinsgebiet zugrunde liegen, ist mit dem letzten Allgemeinbegriff, dem letzten Axiom und der letzten Antinomie zwischen Seinsattributen und Wertattributen noch nicht erschöpft. Neben dem Selbstbewußtsein, das den Ausgangspunkt

jeder Vergewisserung über die Wahrheit bildet, tritt in den ersten Schriften Augustins ein zweites unbegründbares und doch allgemein zugestandenes Urdatum hervor, das dann mit der ersten Urtatsache in Verbindung tritt, das Verlangen des Ich nach beatitudo. Dies wird besonders in der kleinen Schrift de beata vita ausgeführt. Beatum esse heißt zunächst haben, was man will. Diese Bestimmung genügt aber noch nicht. Denn wenn auch jeder Selige hat, was er will, so ist doch nicht jeder selig, der hat, was er will. Ergo illud, inquam, convenit inter nos, neque quenquam beatum esse posse, qui quod vult non habet: neque omnem, qui quod vult habet, beatum esse? Dederunt Es muß also noch hinzugefügt werden: Der Selige muß das, was er will, immer haben, wenn er es will. Nam id opinor ei comparandum est, quod cum vult, habet. Manifestum esse dixerunt. Id ergo, inquam, semper manens, nec ex fortuna pendulum, nec ullis subiectum casibus esse debet. Nam quicquid mortale et caducum est, non potest a nobis quando volumus et quamdiu volumus, haberi. Schon die bloße Furcht, der Besitz könnte verloren gehen, also die bloße Möglichkeit seines Aufhörens, macht die beatitudo unmöglich. Auch in der bald nach der Taufe geschriebenen Schrift de moribus ecclesiae catholicae kehrt diese Beschreibung der beatitudo wieder. Seligkeit bedeutet den Besitz des Gutes, das für den Betreffenden das summum bonum ist, über das hinaus für ihn kein höheres Ziel denkbar ist. Aut quomodo summum est, si est aliquid melius, quo pervenire possimus? Hoc igitur si est, tale esse debet, quod non amittat invitus. Quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiam si retinere id amplectique voluerit. Quisquis autem de bono, quo fruitur, non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest? (de mor. eccl. cath. 1, 3). Dieses zunächst psychologisch festgestellte Urdatum, daß das summum bonum, nach dem das Ich notwendig strebt, seinem Wesen nach unverlierbar sein muß, wird nun aber zu einer Aussage über die höchste Wirklichkeit. Welcher Inhalt genügt der Anforderung, die hier an das summum bonum gestellt wird? Von welchem Inhalt läßt sich mit Recht sagen, daß er seinem Wesen nach unverlierbar ist, d. h. daß sein Nichtvorhandensein undenkbar ist? Dies läßt sich offenbar nur vom Inhalt des letzten Allgemeinbegriffs sagen, vom esse im allgemeinsten, über den Unterschied von cogitari und existere übergreifenden Sinne des Worts. Denn jeder Inhalt, der nicht mit dem letzten Allgemeinbegriff zusammenfällt, hat koordinierte Begriffsinhalte neben sich, von denen er sich durch differentiae specificae unterscheidet. Folglich ist denkbar, daß statt seiner einer der koordinierten Inhalte vorhanden ist. Also ist sein Nichtvorhandensein denkbar. So ist es bei Inhalten wie

Körper und Geist, intelligi und existere usw. Sagt man, daß sie, sofern sie Begriffe sind, eine über Verwirklichung oder Nichtverwirklichung erhabene ewige Entität besitzen, so haben sie diese doch nur, sofern sie unter den letzten Allgemeinbegriff fallen, also durch Partizipation an dessen über intelligi und existere übergreifendem esse. Sie sind immer schon in den Gegensatz zwischen Existieren und bloßem Gedachtwerden hereingestellt und können deshalb dem Wechsel zwischen diesen beiden Seinsweisen unterliegen. Im letzten Allgemeinbegriff ist allein seinem Wesen nach dieser Gegensatz aufgehoben. Ihm kommt also allein die Undenkbarkeit seines Aufhörens seinem Wesen nach und nicht bloß durch Partizipation zu.

Der Schluß ist somit unvermeidlich: der Inhalt des höchsten Begriffs entspricht allein der Anforderung, die an das summum bonum gestellt werden muß. Also ist das esse das summum bonum. Deus summe bonus est, quia summe est; qui ait: Ego sum, qui sum. Deus ergo summum bonum (Sermo 156, 6). Es ist nur eine Variation dieses Gedankengangs, wenn Augustin vielfach vom einzelnen Guten ausgeht, von da zum Allgemeinbegriff des bonum aufsteigt und dann diesen mit dem verum incommutabile zusammenfallen läßt. So z. B. de trin. 8, 3: Non amas certi nisi bonum, quia bona est terra altitudine montium et temperamento collium et planicie camporum, et bonum praedium, amoenum ac fertile, et bona domus paribus membris disposita. etc. etc. . . . . Quid plura et plura? Bonum hoc et bonum illud. Tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni . . . Si ergo potueris, illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris deum . . . . Dilectione standum est ad illud et inhaerendum illi, ut praesente perfruamur, a quo sumus, quo absente nec esse possumus. Ähnlich En. 2 in ps. 26, 8. Est bonum simplex, ipsum bonum, quo cuncta sunt bona, ipsum bonum, ex quo cuncta sunt bona . . . Omnia enim mutabilia non sunt per se bona, qualis erit contemplatio incommutabilis boni aeterni semper eodem modo manentis. Damit tritt also die bonitas oder das primum bonum als eine neue Beziehung in den Inhalt der einlinigen Sphäre ein, der bisher als esse und als prima veritas bestimmt worden ist. Wie in jedem Begriff das allgemeinste esse und in jedem Satz das primum verum als letztes Axiom unmittelbar gegenwärtig ist, so ist in jedem probare aliquid oder praeponere aliquid alicui, also in jedem Werturteil, die notio ipsius boni, also die prima bonitas, als Prinzip, nach dem (secundum quod) geurteilt wird, unmittelbar gegenwärtig. Das Urdatum, das nach dem Obigen im notwendigen Seligkeitsstreben des Ich, also in jedem Wert-

urteil enthalten ist, nämlich der Vorzug des Bleibenden vor dem Verlierbaren (aeterna temporalibus esse potiora), steht also auf gleicher Linie wie das irreduzible Urαxiom der veritas, das in den mathematischen Sätzen (wie 7 + 3 = 10) zum Ausdruck kommt. Insofern sind, wie in de lib. arb. l. 2 ausführlich dargelegt wird, die Regeln der Weisheit ebenso wahr und unwandelbar, wie die Regeln der Zahlen. Ja, das unmittelbare Hängen des Ich am ens primum verum oder an der veritas fällt direkt zusammen mit dem Hängen am incommutabile bonum. Voluntas ergo, quae medium bonum est, cum inhaeret incommutabili bono eique communi non proprio, sicuti est illa, de qua multum locuti sumus et nihil digne diximus, veritas, tenet homo beatam vitam .... Veritate enim atque sapientia, quae communis est omnibus, omnes sapientes et beati fiunt inhaerendo (de lib. arb. 2, 52) .... Immer ist es die Unverlierbarkeit, auf der die Ineinssetzung von veritas und sapientia bezw. summum bonum beruht. Nulla enim re fruitur anima cum libertate, nisi qua fruitur cum securitate. Nemo autem securus est in iis bonis, quae potest invitus amittere: veritatem autem atque sapientiam nemo amittit invitus: non enim locis separari ab ea quisquam potest .... (ib. c. 14) .... Clamo autem voce interiore, qua exaudiri cupio ab ipsa veritate et illi inhaerere, quod non solum bonum, sed etiam summum bonum et beatificum esse concedo (ib. c. 15).

Nachdem zu den bisherigen Bestimmungen des unum verum noch als dritte entscheidende Bezeichnung das summum bonum oder die ipsa bonitas hinzugetreten ist, sind wir mit unserer Untersuchung der Quellen der mittelalterlichen Glaubensgewißheit zu einem vorläufigen Abschluß gekommen. Ehe wir die weiteren Konsequenzen ziehen, blicken wir noch einmal auf den bisher zurückgelegten Weg zurück. Wir gingen aus von dem Gegensatz zwischen der theologischen Prinzipienlehre bei den älteren Franziskanern und bei Thomas. Bei Thomas kommt die theologische Erkenntnis dadurch zustande, daß der sinnlich bestimmte menschliche Intellekt aus der seinem Verständnis transzendenten Wissenschaft Gottes und der Seligen Lehnsätze auktoritativ hinnimmt, die in der wörtlich zu interpretierenden Schrift enthalten sind. Die theologische Erkenntnis ist also ein intellektueller Akt, wie er auch sonst auf wissenschaftlichem Gebiete überall da vorkommt, wo, wie z. B. beim Verhältnis zwischen Perspektive und Geometrie, eine Wissenschaft Sätze aus einer höheren Wissenschaft, auf die sie gegründet ist, ohne Beweis herübernimmt. Bei den älteren Franziskanern dagegen hat dieser intellektuelle Akt der auktoritativen Hinnahme genau wie die damit auf gleicher Linie stehende rationale Begründung nur die Bedeutung einer vorbereitenden Disposition für das

Zustandekommen des spezifisch theologischen Erkennens, die mit dem Eintreten des letzteren überflüssig wird. Das Vorhandensein der theologischen Erkenntnis läßt sich an zwei charakteristischen Merkmalen erkennen. 1) Sie ist unmittelbare Einsicht, die keiner Begründung, weder einer rationalen noch einer auktoritativen bedarf. Sie kommt also so zum Bewußtsein wie die unmittelbar evidenten principia per se nota, die dem rationalen Denken zugrunde liegen. 2) Sie unterscheidet sich von diesen aber dadurch, daß in ihr, wie beim Schmecken einer Süßigkeit, Wahrheitseinsicht und Werturteil eins sind, daß die veritas unmittelbar zugleich als bonitas zum Bewußtsein kommt. Für eine so beschriebene theologische Erkenntnis kann die kirchlich dargebotene Darstellung des Glaubensinhalts in der Schrift bezw. den articuli fidei nur einerseits das verhüllende Medium einer nur in sich selbst ruhenden Einsicht sein, andererseits die Formulierung der Voraussetzungen und Konsequenzen dieser unmittelbaren Einsicht, auf die die Besinnung über dieselbe notwendig führt. Das Problem, das sich hier aufdrängte, war: Was für ein geistiger Vorgang ist diese theologische Erkenntnis der älteren Franziskanerschule, dieses inniti primae veritati propter se ipsam? Warum tritt er mit dem Thomismus plötzlich zurück? Es stellte sich heraus, daß hinter diesem Unterschied zwischen der augustinisch bestimmten und der aristotelisch orientierten theologischen Prinzipienlehre ein viel weiter greifender erkenntnistheoretischer Gegensatz steht, der hier in kirchlich gebundener Form zum Ausdruck kommt. Nach der einen Anschauung bleiben Erkenntnis und Erkenntnisobjekt auf allen Gebieten, auch auf dem höchsten, voneinander geschieden als zwei parallele Gegebenheiten, die beständig Abstand voneinander behalten und einander im besten Fall wie Original und Abbild gegenüberstehen. Im Rahmen dieser Gesamtanschauung ist eine theologische Erkenntnis, d. h. eine Erkenntnis der substantiae immateriales nur auf indirektem Wege möglich, nämlich zunächst dadurch, daß der menschlichen Seele bei der Schöpfung neben der Sinneserkenntnis die natürliche Denkkraft verliehen worden ist, die durch Schlüsse aus dem causatum auf die causa zum Gottesbegriff führt. Sollen zu dieser natürlichen, auf dem Umweg über die Schöpfung entstehenden Gotteserkenntnis noch weitere theologische Erkenntnisse hinzukommen, so können diese nur auf dem ebenfalls indirekten Wege der auktoritativen Mitteilung erreicht werden, die die natürliche Gotteserkenntnis durch die Offenbarung ergänzt. So ergibt sich aus der aristotelischen Erkenntnistheorie als theologisches Erkenntnisprinzip eine Verbindung von natürlicher Theologie und Auktoritätsglauben. Nach der entgegengesetzten Anschauung gibt es eine höchste Sphäre, in der der Abstand zwischen der subjektiven Funktion und ihrem Objekt aufgehoben ist. Damit verschiebt sich die Bedeutung des Auktoritätsglaubens und der sog. natürlichen, rationalen Erkenntnis vollständig. Denn

jene einlinige Sphäre ist der auktoritativen Vermittlung enthoben, da die in ihr liegenden Einsichten unmittelbar gegeben sind. Der Auktoritätsglaube kann also nur als Vorbereitung für den Eintritt in diese Sphäre in Betracht kommen. Die rationale Erkenntnis aber, die bei der andern Anschauung die minderwertige, weil nur natürliche Vorstufe des Auktoritätsglaubens bildete, tritt hier in eine Beleuchtung, die ihr einen weit höheren Wert gibt. Denn jener einlinigen Sphäre gehören notwendig alle diejenigen Data an, die die selbst nicht mehr reduzierbaren Voraussetzungen für alles übrige bilden. Zu diesen primären Grundlagen alles übrigen gehören aber zunächst die Prinzipien der rationalen Erkenntnis, der Inhalt des höchsten Allgemeinbegriffs und das letzte Axiom, das allen Sätzen zugrunde liegt. Damit sind also die in sich selbst evidenten principia per se nota, die in allen Begriffen und Sätzen als Voraussetzungen gegenwärtig sind, in die Sphäre verlegt, in der die theologische Erkenntnis wurzeln muß, wenn eine solche möglich sein soll. Doch muß zu dem allgemeinsten Begriffsinhalt (ens) und dem höchsten Axiom (veritas) noch etwas hinzutreten, wenn die eigentlich theologische Erkenntnis zustande kommen soll. Die veritas darf nicht bloß, wie bei den Axiomen, als veritas, sondern sie muß zugleich als bonitas zum Bewußtsein kommen. Um zur Einsicht in die Identität der ipsa veritas mit der ipsa bonitas zu gelangen, muß man sich zunächst über das Verhältnis zwischen Sein und Wert, Erkennen und Wollen überhaupt klar werden. Diese beiden Seiten der Wirklichkeit sind nur durch eine Antinomie voneinander unterscheidbar, da keine derselben ohne die andere denkbar ist. Welches Wertprädikat dem allumfassenden Sein zukommt, läßt sich durch eine einfache Überlegung erkennen. Das wahrhaft Gute muß seinem Wesen nach unverlierbar sein. Von allen Inhalten ist aber nur der Inhalt des höchsten Allgemeinbegriffs notwendig unverlierbar, da sein Nichtvorhandensein undenkbar ist. Also ist das ens, das zugleich das ipsum verum in sich schließt, eben damit auch das ipsum bonum. Diese Einsicht ist nicht mehr weiter begründbar. Sie ist genau so selbstevident wie die principia per se nota, in denen das theoretische Erkennen wurzelt. Sie ist das praktische apriori, das zu jenem theoretischen apriori hinzutritt. Damit ist der Kreis der Einsichten geschlossen, die in der einlinigen Sphäre enthalten sind. Der so umschriebene einheitliche Inhalt der Zentralsphäre, in der alles Gegebene wurzelt, erscheint nun von der zweilinigen Betrachtungsweise aus in doppelter Weise gespalten. Einmal in das Verhältnis zwischen Gott und Einzel-Ich. Von der subjektiven Linie aus gesehen ist jener Zentralinhalt der innerste Kern des Ich, das Prinzip seiner höchsten Funktionen, des Denkens und Wollens. Von der objektiven Linie aus gesehen ist derselbe Zentralinhalt ein Grundelement der höchsten alles übrige tragen-

den Wirklichkeit, d. h. Gottes. Also ist in jener einlinigen Sphäre der Unterschied zwischen Gott und Ich aufgehoben. Das zweite Verhältnis, in das die Zentralsphäre von der zweilinigen Betrachtungsweise gespalten wird, ist dasjenige zwischen mehreren verschiedenen Einzel-Ich. Der Zentralinhalt ist in jedem Einzel-Ich besonders, also in vielen voneinander geschiedenen Kopien, gegeben. Gibt es eine einlinige Sphäre, so ist in dieser also auch die Spaltung der Wirklichkeit in eine Mannigfaltigkeit von vielen Einzel-Ich aufgehoben. Endlich ist damit ein neuer Realitätsbegriff gegeben. Dieser unterscheidet sich vom Realitätsbegriff der zweilinigen Denkweise durch zweierlei. Einmal besteht die Realität eines Inhalts hier nicht darin, daß er nicht nur in der subjektiven sondern auch in der zweiten objektiven Parallellinie gegeben ist. Vielmehr ist Realität = Zugehörigkeit zu der Sphäre, in der der Unterschied zwischen beiden Linien aufgehoben ist. Zweitens ist die Realität nicht daran gebunden, daß der betreffende Inhalt als Einzelphänomen gegeben ist, wie dies bei einer an der Mannigfaltigkeit der Einzel-Ich orientierten Denkweise notwendig ist. Vielmehr kann eine Realität ebensogut als Begriffsinhalt gegeben sein, der das mehreren Einzelphänomenen gemeinsame Element zusammenfaßt. Dies sind die bisher erkennbaren Grundzüge einer Gesamtanschauung, die allerdings im Mittelalter nirgends in voller Reinheit als geschlossenes System hervortritt, wohl aber als eine mächtige Unterströmung, ohne die sowohl die Gedankenwelt Augustins als die älteste theologische Prinzipienlehre der beginnenden Scholastik unverständlich bleibt. Ohne sie verliert Augustins Unsterblichkeitsbeweis und sein bis zu Thomas hin weiter tradierter Gottesbeweis die logische Stringenz. Ohne sie wird Augustins trinitarische Spekulation zu einem willkürlichen Spiel mit Gleichnissen. Ohne sie bleibt endlich das theologische Erkenntnisprinzip der älteren Franziskanerschule unbegreiflich, das inniti primae veritati propter se ipsam, die vom Auktoritätsglauben freie Ableitung von Sätzen aus einer in sich selbst evidenten Einsicht, in der die Identität der prima veritas mit der prima bonitas unmittelbar einleuchtet. Daß diese einlinige Unterströmung des mitteltalterlichen Denkens nirgends zur reinen systematischen Darstellung kam, hat zwei Gründe. Zunächst war diese Denkweise schon vor ihrem Eintritt in die christliche Kulturwelt unter dem Einfluß der gleichzeitigen dualistischen Erkenntnistheorie von mythologischen Vorstellungen umsponnen. Die einlinige Sphäre wurde entweder als Doublette der objektiven Linie verdinglicht (Realismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes) oder als Doublette der subjektiven Linie in die Gedankenwelt eines anthropomorphen göttlichen Ich verwandelt. Zu dieser mythologischen Entstellung trat mit dem Eintritt des Neuplatonismus in die christliche Gedankenwelt die dogmatische Schranke der Gebundenheit an die kirchliche Tradition. Nach der einen Seite hin ist

es das Dogma von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, das die partielle Aufhebung des Unterschieds zwischen Gott und Ich nicht zur vollen Durchführung kommen läßt, nach der andern Seite hin die Lehre von der visio beatifica im jenseitigen Leben, die der Unmittelbarkeit der diesseitigen Gotteserkenntnis Schranken auferlegt.

V. Anselms Gottesbeweis als Zusammenfassung der beiden Seiten der neuplatonisch-ontologischen Gewißheitsbegründung.

Wenn wir für die einlinige Denkweise, wie sie sich nach dem Bisherigen innerhalb der Schranken des Dogmas geltend machte, nach einem einheitlichen Ausdruck suchen, der sie nach allen Seiten hin charakterisiert, so bietet sich als solcher Anselms ontologischer Gottesbeweis dar, der in mancherlei Variationen durch das ganze Mittelalter hindurch tradiert wurde, obwohl ihn Thomas von Aquino ablehnte. Da im ontologischen Gottesbeweis, wie sich zeigen wird, die Einheitssphäre nicht nur, wie im Gottesbeweis Augustins, nach der Seite des Seins als ens primum verum, sondern auch nach der Seite des Wertes als primum bonum zur Geltung kommt, so faßt sich in ihm das aus der Einheitssphäre schöpfende theologische Denken nach beiden Seiten hin zusammen. Gewöhnlich erklärt man, wie z. B. Windelband (Lehrb. der Gesch. der Philosophie[4] p. 244 ff.), den ontologischen Gottesbeweis als die theologische Konsequenz aus der realistischen Lösung der Universalienfrage. Das primitive Denken des Mittelalters, sagt man, dem das Gegengewicht der empirischen Kenntnisse fehlte, ließ sich durch die spärlichen Bruchstücke der platonischen und aristotelischen Begriffslehre, die es überkommen hatte, dazu verführen, die logischen Verhältnisse mit metaphysischen zu verwechseln. Die Universalien werden zu realen Substanzen, die um so realer sind, je allgemeiner sie sind. Daraus folgt, wenn Gott das allgemeinste Wesen ist, daß er auch das realste Wesen, das ens realissimum ist. Dabei ist durch die Entwicklung, welche diese Gedankenreihe schon im Altertum genommen hat, in den Begriff des Seins untrennbar auch das Wertprädikat der Vollkommenheit eingeschmolzen. Nun besteht nach dem Früheren allerdings ein Zusammenhang zwischen der realistischen Entscheidung der Universalienfrage und dem Gottesbeweis Augustins und Anselms. Aber es ist nicht der Zusammenhang, der zwischen dem Baumstamm und dem daraus hervorgewachsenen Zweig besteht, sondern der Zusammenhang von zwei Zweigen, die nebeneinander aus demselben Stamm hervorgegangen sind. Und dieser gemeinsame Stamm ist die erkenntnistheoretische Grundanschauung. Reflektiert man über die Universalienfrage, so ergibt sich aus dieser Grundanschauung allerdings, daß der Inhalt des allgemeinsten Begriffs als irreduzibles Urdatum der Einheitssphäre angehörig und in

diesem Sinne real ist, und daß daher auch die ihm untergeordneten Begriffsinhalte in dem Maße, als sie an ihm teilnehmen, Realität erlangen. Reflektiert man über die religiöse Gewißheit, so folgt aus derselben Grundanschauung, daß jene realen Urdata in die Wirklichkeit hineingehören, die die Religion Gott nennt, daß sich also Gottesbeweise nach Art des augustinischen veritas-Arguments formulieren lassen. Je nach dem Reflexionsgebiet eines Menschen wird ihm mehr jene philosophische oder mehr diese theologische Reihe von Konsequenzen zum Bewußtsein kommen. Es kann vorkommen, daß der eine Zweig des gemeinsamen Stammes sich nur kümmerlich entfaltet, während der andere mächtig emporwächst. So finden wir bei Anselm die Reflexion über die Universalienfrage nur spärlich ausgebildet. Er hat sich, wie M. Esser[1] mit Recht hervorhebt, nie ex professo über diese Frage geäußert. Wir haben nur die gelegentlichen Äußerungen monol. c. 27: Omnis substantia aut est universalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est singulis hominibus . . . und de fide et trin. c. 2: Qui nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo, qualiter comprehendit, quomodo plures personae, quorum singula perfectus Deus est, sint unus Deus? Wenn seine hieraus nicht ganz deutliche Stellung zur Universalienfrage der Stamm wäre, aus dem der ontologische Gottesbeweis als Zweig hervorwüchse, so müßte er doch vor allen Dingen in der Verteidigungsschrift gegen Gaunilos Angriff auf diese Voraussetzung seines Arguments zurückgreifen. Denn der Realismus durfte damals keineswegs als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Er glaubt aber dem Gegner ganz unabhängig von seiner Stellung zur Universalienfrage das Argument, das ihm selbst in der Nacht wie eine religiöse Offenbarung aufgegangen war, unmittelbar einleuchtend machen zu können. Gehen wir also zunächst ohne die realistische Voraussetzung an das Argument heran, um seine wahren Grundlagen zu erkennen, so sehen wir sofort, daß der Schluß, der darin gezogen wird, auf drei Prämissen beruht. 1) Die erste ist schon in der Definition enthalten, mit der die Beweisführung einsetzt: Et quidem credimus te esse aliquid, quo nihil maius cogitari possit (prosl. c. 2). Hier wird eine Instanz eingeführt, die einen Gottesbegriff aufstellt, nämlich das cogitari, genauer das non posse non cogitari. Was man nicht umhin kann zu denken, das gilt. Das ist die Voraussetzung dieses Gottesbegriffs und der ganzen Beweisführung c. 3, in der jeder Satz den Ausdruck non cogitari non posse enthält. Anselm hebt (contra insipientem 5) gegenüber Gaunilos Mißverständnis ausdrücklich hervor, daß dieses die

[1]) M. Esser, Der ontolog. Gottesbeweis und seine Geschichte, Diss., Bonn 1905, p. 10.

ganze Begriffsbestimmung und Beweisführung tragende cogitari nicht eliminiert werden darf. Non enim idem valet, quod dicitur „maius omnibus“ et „quo maius cogitari nequit“. Indem dieses cogitari vom in intellectu esse unterschieden wird und ihm das Recht zugestanden wird, gültige Aussagen über beide Gebiete, das esse in intellectu und das esse in re zu machen, ist von vornherein der Standpunkt der einlinigen Erkenntnistheorie eingenommen. Für die zweilinige Denkweise ist das cogitari nur ein Vorgang in intellectu. Sollen daraus Aussagen über das esse in re abgeleitet werden, so muß ein Schluß aus einem Vorgang in intellectu auf ein esse in re, also aus einem Gebiet auf ein anderes Gebiet gemacht werden, etwa mit Hilfe des Kausalgesetzes, indem vom höchsten Gedanken auf ein Sein als seine Ursache geschlossen wird. So entsteht die Interpretation Adlhochs[1]: Die Einzigartigkeit, mit der ich das denkbar Höchste denke, läßt sich nicht aus meiner Subjektivität erklären ohne Annahme eines realen Objekts. Es muß also ein Glied in die Beweiskette eingeschoben werden, das den Übergang vom cogitari auf die über die Grenze zwischen intellektuellem Gebiet und Seinsgebiet übergreifenden Sätze vermittelt. Dieses den Übergang von dem einen zum andern Gebiet herstellende Glied muß die Anwendung irgend eines allgemeinen Satzes sein, nach welchem der Schluß von dem einen Gebiet auf das andere notwendig ist, mag dieser allgemeine Satz nun das Kausalgesetz oder das Prinzip des Postulats oder sonst ein Satz sein. Dieser allgemeine Satz fügt also zu den Prämissen, mit deren Richtigkeit der Schluß steht und fällt, eine neue, und zwar die entscheidende, hinzu. Anselms Beweis enthält nun aber weder diese Prämisse noch einen aus ihr abgeleiteten Satz, der den Übergang von dem, was das cogitari aussagt, zu den das Seinsgebiet sowohl wie das intellektuelle Gebiet betreffenden Sätzen vermitteln würde. Das cogitari bedarf also eben gerade keiner Vermittlung, um zu Aussagen zu gelangen, die über den Unterschied beider Gebiete übergreifen. Das cogitari befindet sich somit von vornherein jenseits dieses Unterschieds. Genauer ausgedrückt: Was jenseits dieses Unterschieds sich befindet, das ist das non cogitari non posse, die Denknotwendigkeit, die Evidenz, mit der sich Begriffe und Sätze dem Denken aufdrängen, also die letzten nicht mehr weiter begründbaren Begriffe und Axiome, die unmittelbar einleuchten. Diese Voraussetzung, daß die Denknotwendigkeit ein dem Unterschied zwischen intellectus und res gegenüber neutraler Boden ist, ist zunächst noch unabhängig davon, wie diese Denknotwendigkeit inhaltlich bestimmt wird. Man kann die Neutralität der Denknotwendigkeit zugeben, aber über die Frage, was

[1]) P. Dr. Beda Adlhoch, Der Gottesbeweis des heiligen Anselm, Philos. Jahrb. der Görresges., Bd. VIII. H. 1, 1895, p. 380 f.

denknotwendig ist, verschiedener Meinung sein und umgekehrt. Diese Voraussetzung ist auch unabhängig von den Konsequenzen, die man aus ihr etwa für die Entscheidung der Universalienfrage ziehen könnte. Sie betrifft nur die irreduziblen Grundlagen aller Begriffs- und Satzbildung überhaupt. Von diesen wird im Anschluß an Augustin vorausgesetzt, daß sie nicht bloß ein psychologisch Irreduzibles, sondern ein absolut Irreduzibles seien, also der Einheitssphäre angehören.

2) Die zweite Voraussetzung des ontologischen Arguments greift nun eine dieser Grundlagen alles Denkens heraus. Zu den Denknotwendigkeiten gehört, daß ein absolut höchster Wert gedacht werden muß, aliquid, quo nihil maius cogitari possit. Nach contra insip. 9 wird für maius melius als gleichbedeutend eingesetzt. Man kann also formulieren: Die absolute Steigerung des magnum oder des bonum, also des Wertprädikats, ist ein Inhalt, der der neutralen Sphäre der Denknotwendigkeit angehört.

3) Die dritte Prämisse ist: Es gehört zum Wesen des höchsten denkbaren Werts, beiden Gebieten anzugehören, sowohl dem esse in intellectu als dem esse in re.

Die erste dieser drei Prämissen ist der Grundgedanke der augustinischen Lehre vom cogitare in rationibus aeternis, nach welcher die letzten Voraussetzungen des logischen Denkens und der Werturteile nicht nur psychologische Urdata sind, sondern dem lumen aeternum angehören. Die zweite Prämisse aber kann nur unter Voraussetzung der ersten zur Grundlage eines Gottesbeweises werden. Denn vom Standpunkt der zweilinigen Erkenntnistheorie aus betrachtet besteht gar kein Recht, das ens quo nihil maius cogitari potest, ohne weiteres mit Gott zu identifizieren. Unter Gott hat man doch von jeher die Macht verstanden, die die Gesamtwirklichkeit trägt und beherrscht. Wenn aber das cogitare nur ein Vorgang in intellectu ist, so würde durch das ganze Argument im besten Falle bewiesen sein, daß das summum cogitabile, die Maximalleistung einer subjektiv-menschlichen Funktion, ein objektives Korrelat hat. Daß aber dieses Korrelat des höchsten menschlichen Gedankenproduktes mit der die Gesamtwirklichkeit beherrschenden Macht inhaltlich zusammenfällt und nicht etwa inhaltlich von dieser völlig verschieden, ja ihr geradezu entgegengesetzt ist, das bedürfte erst der Begründung. Es müßte also ein weiteres Glied in die Beweisführung eingeschoben werden. Dies ist nur dann überflüssig, wenn die Denknotwendigkeit nicht eine menschliche Verstandesleistung sondern die absolute Instanz ist, deren Urteile als solche die Grundlagen der Gesamtwirklichkeit betreffen. Damit kommen wir zur dritten Prämisse, nach der es zum Wesen des höchsten Werts gehört, scholastisch ausgedrückt, das esse quidditativum und das esse existentiae in sich zu vereinigen. Schon Gaunilo griff im liber pro insipiente

diese Voraussetzung an. Er hielt es für einen logischen Fehler, in den Begriff irgend einer Sache die Existenz als Merkmal aufzunehmen, so daß die Existenz analytisch aus dem Begriff geschlossen werden könnte. Die Existenz kann immer nur aus der Existenz geschlossen werden. Prius enim certum mihi necesse est fiat, revera esse alicubi maius ipsum, et tum demum ex eo, quod maius est omnibus, in se ipso quoque subsistere non erit ambiguum. Auf die Existenz der vortrefflichsten Insel kann ich immer nur schließen, wenn mir das Dasein jener Vortrefflichkeit schon feststeht. Es müßte einer für töricht gelten, si se putet aliqua certitudine insulae illius essentiam astruxisse, nisi prius ipsam praestantiam eius solummodo sicut rem vere atque indubie existentem nec ullatenus sicut falsum aut incertum aliquid in intellectu meo esse docuerit .... Quapropter certissimo primitus aliquo probandum est argumento aliquam superiorem, hoc est maiorem et meliorem omnium quae sunt esse naturam, ut ex hoc alia iam possimus omnia comprobare, quibus necesse est illud quod maius et melius est omnibus non carere. Denselben Einwand macht Thomas, wenn er Sentent. L. I d III q 1 a 2 ad 4^{m} sagt: Ad quartum dicendum, quod ratio Anselmi ita intelligenda est: quod postquam intelligimus Deum, non potest intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse; sed tamen ex hoc non sequitur, quod aliquis non possit negare vel cogitare Deum non esse; potest enim cogitare nihil huiusmodi esse, quo maius cogitari non possit; et ideo ratio sua procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid quo maius cogitari non potest. Ähnlich S. c. Gent. l. 1 c. 11: Ex hoc autem, quod mente concipitur, quod profertur hoc nomine Deus, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu, et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Das Sein läßt sich also aus einem Begriff nie schließen, weil in einem Begriff als solchem, d. h. als mentis conceptio das esse in rerum natura nie als Merkmal enthalten sein kann. Am schärfsten hat Kant (Kr. d. r. V. Elementarl. II. Th. II. Abt. II. B. 3. Hauptst. 4. A.) diesem alten Einwand Ausdruck gegeben. Anselms Denkfehler besteht nach Kant in der „Verwechslung eines logischen Prädikats mit einem realen (d. i. der Bestimmung eines Dings)". Ein reales Prädikat ist ein solches, „welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert." Ein logisches Prädikat, z. B. die Prädikation eines Subjekts von sich selbst, bringt nichts zum Begriffsinhalt des Subjekts hinzu. Sein ist ein logisches Prädikat. „Es ist bloß die Position eines Dings oder gewisser Bestimmungen an sich

selbst", die Setzung des Subjekts „als Gegenstand in Beziehung auf meinen Begriff, als das Wirkliche im Unterschied vom bloß Möglichen". Das Wirkliche enthält nichts mehr als das bloß Mögliche. „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche". Da das Sein kein Begriffsmerkmal sein kann, das zum übrigen Begriffsinhalt als plus hinzukäme, so kann es auch nie aus einem Begriff analytisch erschlossen werden. Ein Existenzialsatz ist also nie ein analytischer Satz, sondern stets ein synthetischer, über dessen Richtigkeit nur von ihrer Beziehung auf die Einheit der Erfahrung aus etwas ausgesagt werden kann. Anselms Fehler läßt sich somit dahin formulieren: „Ihr habt schon einen Widerspruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dings, welches ihr lediglich seiner Möglichkeit nach denken wolltet, es sei unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hineinbrachtet." Auf diesen Einwand Gaunilos, den Thomas und Kant wiederholt haben, antwortete Anselm im l. contra insipientem. Er „ergeht sich" hier nicht, wie Windelband sagt (a. a. O. p. 241) „in der Wiederholung des Arguments", sondern zeigt, wenn auch in der dialektisch noch ungeschulten Form der damaligen Zeit, daß die allgemeine logische Regel, die die Gegner gegen ihn ins Feld führen, notwendig an einer Stelle durchbrochen sein muß, wenn nicht die Grundlage zerstört werden soll, die alles Werten und Denken, also auch die logische Regel, mit der die Gegner operieren, allererst möglich macht. Das Gemeinsame aller Widerlegungen Anselms von Gaunilo bis Kant war ja eben dies, daß sie die für Begriffe im allgemeinen gültige Generalregel, daß das Sein nicht in ihren Inhalt aufgenommen werden dürfe, formulierten, an einem beliebig herausgegriffenen Begriff (vollkommene Insel, hundert Taler) veranschaulichten und dann die Übertretung dieser Regel durch Anselm beim Begriff des höchsten Wesens konstatierten. Diese Widerlegung schießt aber am entscheidenden Punkt des Anselmschen Arguments vorbei. Denn jener logische Grundsatz als Generalregel für beliebige Einzelbegriffe ist Anselm genau so vertraut und selbstverständlich wie seinen Gegnern. Die Unterscheidung zwischen dem esse in intellectu und dem esse in re, aus der sich jene Regel ergibt, hat er nicht angegriffen. Sie ist vielmehr die Grundlage seines Arguments. Unter Voraussetzung dieser Grundlage behauptet er, daß es notwendig eine Ausnahme von jener Generalregel geben müsse, und daß nur durch diese Ausnahme jene Grundlage selbst möglich sei. Eine Auseinandersetzung mit Anselm hat sich also nicht mit jener Generalregel zu befassen, über die beide Teile einig sind, sondern mit den Gründen, die Anselm bestimmen, trotzdem eine Ausnahme von dieser Regel zu konstatieren, und das, was er bei der vollkommenen Insel oder den hundert Talern für einen logischen Fehler erklären würde, bei einem Begriffsinhalt für eine logische Notwendigkeit zu halten.

Anselm fühlt sich darum durch Gaunilos Einwand gar nicht getroffen, den er, soweit es sich um Begriffe im allgemeinen handelt, vollständig zugibt. Seine Antwort darauf kann nur darin bestehen, daß er den Grund noch deutlicher hervorhebt, der ihn zu der einen Ausnahme zwingt. Er geht hinter die Voraussetzung zurück, die jene Regel über die Begriffe erst möglich macht, nämlich die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, Sein im Begriff und Sein an sich selbst. Er faßt damit die beiden Säulen, die das ganze Haus Kants tragen. Die Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit sind nur gegeben im cogitari, das sich eben damit als die Instanz kundgibt, die über die von den Gegnern immer als selbstverständlich vorausgesetzten Unterschiede übergreift. Dieses cogitari setzt ein ens, quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio (contra ins. 4), also einen Begriffsinhalt, der jeden irgendwann und irgendwo möglichen Inhalt ganz in sich begreift. Dieser ist id quod summe est. Das summe ens in diesem Sinne ist aber zugleich der höchste denkbare Wert, id quo maius cogitari nequit. Denn zum Wesen des höchsten denkbaren Wertes gehört es, daß sein Nichtgegebensein undenkbar ist, daß seine zeitliche oder räumliche Abwesenheit nicht nur faktisch, sondern seiner Natur nach ausgeschlossen ist. Dies ist aber nur beim summe ens der Fall, d. h. bei dem Inhalt, der überall und immer ganz gegeben ist, weil er jeden denkbaren Inhalt in sich begreift. Bei jedem andern Inhalt außer dem summe ens ist die zeitliche oder räumliche Abwesenheit denkbar. Denn wäre diese bei irgend einem andern Inhalt undenkbar, so würde dieser eben damit alle denkbaren Inhalte in sich begreifen, also mit dem summe ens zusammenfallen. Er wäre also kein anderer Inhalt neben dem summe ens. Folglich muß bei jedem andern Inhalt außer dem summe ens das Nichtgegebensein denkbar sein. Bei jedem andern Inhalt muß also der Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit notwendig zur Anwendung kommen. Denn die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ergibt sich notwendig aus der Denkbarkeit des Nichtgegebenseins. Nur das summe ens, dessen Nichtgegebensein undenkbar ist, steht jenseits dieser Unterscheidung. Es ist also notwendig die einzige Ausnahme von der Regel, daß alles Gegebene vor die Alternative gestellt werden muß, ob es nur als Möglichkeit oder als Wirklichkeit gegeben ist, ob ihm ein esse in intellectu oder ein esse in re, ein Sein im Begriff oder ein Sein als Gegenstand zukommt, und daß es ein logischer Fehler ist, den exklusiven Gegensatz zwischen diesen beiden Seinsweisen zu ignorieren und das esse in re in ein ens in intellectu als Begriffsmerkmal aufzunehmen, das analytisch aus ihm abgeleitet werden könnte. Ich lasse die wichtigsten Sätze Anselms folgen, in denen diese Anschauung ausgesprochen ist. Nam etsi nulla quae sunt possint intelligi non

esse, omnia tamen possunt cogitari non esse praeter id quod summe est. Illa quippe omnia et sola possunt cogitari non esse quae initium aut finem aut partium habent coniunctionem, et sicut iam dixi quicquid alicubi aut aliquando totum non est. Illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium nec finem nec partium coniunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio. Einem Mißverständnis Gaunilos gegenüber wird im folgenden das dem summe ens allein zukommende non posse cogitari non esse unterschieden von der auch bei andern Inhalten vorliegenden Unmöglichkeit, sie gleichzeitig als seiend und als nichtseiend zu denken. Die Eigentümlichkeit des summe ens ist eben gerade, daß es nicht nur einen Widerspruch in sich schließt, es gleichzeitig als seiend und als nichtseiend, sondern auch es in hintereinanderliegenden Zeitpunkten, also abwechselnd als seiend und wieder als nichtseiend zu denken, da ja sein Gegebensein den Raum- und Zeitunterschieden gegenüber neutral ist. Sic igitur et proprium est Deo non posse cogitari non esse, et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse (l. contra ins. 4).

Was hier vom Begriff des höchsten, alles in sich begreifenden Seins aus über das summe ens gesagt wird, das tritt in einer Reihe anderer Sätze unter den Gesichtspunkt des höchsten Werts. Nam quo maius cogitari nequit, non potest cogitari esse nisi sine initio. Quicquid autem potest cogitari esse et non est, per initium potest cogitari esse. Non ergo quo maius cogitari nequit, cogitari potest esse et non est. Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est . . . . . Quare quicquid alicubi aut aliquando totum non est, etiamsi est, potest cogitari non esse. At quo maius nequit cogitari, si est, non potest cogitari non esse, alioquin si est, non est quo maius cogitari non possit, quod non convenit. Nullatenus ergo alicubi aut aliquando totum non est, sed semper et ubique totum est (ib. 1). Weshalb es zum Wesen des id quo maius cogitari nequit gehört, anfangslos und endlos zu sein, also unabhängig von den Raum- und Zeitunterschieden gegeben zu sein, wird im letzten Teil von Anselms Verteidigungsschrift am deutlichsten, in welchem für maius melius eingesetzt wird. Quoniam namque omne minus bonum in tantum est simile maiori bono in quantum est bonum, patet cuilibet rationabili menti quia de bonis minoribus ad maiora conscendendo ex his, quibus aliquid maius cogitari potest, multum possumus conicere illud, quo nihil potest maius cogitari. Quis enim verbi gratia vel hoc cogitare non potest, etiam si non credat in re esse quod

cogitat, scilicet si bonum est aliquid quod initium et finem habet, multo melius esse bonum quod licet incipiat non tamen desinit, et sicut istud illo melius est, ita isto melius esse illud quod nec finem habet nec initium, etiamsi semper de praeterito per praesens transeat ad futurum et sive sit in re aliquid huiusmodi sive non sit, valde tamen eo melius esse id quod nullo modo indiget vel cogitur mutari vel moveri? Auf denselben Gedanken führt die Schlußausführung noch einmal zurück, die davon ausgeht, daß wir der göttlichen Substanz alle die Bestimmungen zuschreiben müssen, deren Sein besser ist als ihr Nichtsein. Credimus namque de divina substantia quicquid absolute cogitari potest melius esse quam non esse. Verbi gratia: melius est esse aeternum quam non aeternum, bonum quam non bonum immo bonitatem ipsam quam non ipsam bonitatem. Nihil autem huiusmodi non esse potest quo maius aliquid cogitari non potest.

Wir können also, das Bisherige zusammenfassend, sagen: Der ontologische Gottesbeweis ist ein prägnanter Ausdruck für die Denkweise, die als Unterströmung der Gedankenwelt Augustins durch das ganze Mittelalter hindurchgeht und das älteste heuristische Prinzip für die Gewinnung dogmatischer Sätze bildet. Die erste Prämisse des Anselmschen Beweises, das vom intelligi unterschiedene non cogitari non posse als die letzte über Seinsgebiet und Gedankengebiet entscheidende Instanz, ist nur auf Grund der augustinischen Voraussetzung erklärlich, daß die principia per se nota, die letzten Begriffe und Sätze, auf denen alle Denknotwendigkeit beruht, unmittelbare Einstrahlungen des lumen aeternum sind, daß also die Denknotwendigkeit der über den Unterschied zwischen esse in intellectu und esse in re übergreifenden Sphäre angehört. Die zweite Prämisse, die das id quo maius cogitari nequit als einen Inhalt der Denknotwendigkeit einführt, beruht auf der gleichfalls augustinischen Voraussetzung, daß auch der höchste Wertmaßstab, der alle Werturteile möglich macht, genau wie die Prinzipien der Logik und Mathematik eine unmittelbare Einstrahlung des ewigen Lichtes ist. Die dritte Prämisse endlich, nach der es zum Wesen des höchsten denkbaren Wertes gehört, über den Unterschied zwischen esse in intellectu und esse in re überzugreifen, stellt die Synthese zwischen jenem theoretischen und diesem praktischen apriori dar, die in dem augustinischen Gedanken liegt: der höchste Wert, das summum bonum, muß notwendig mit dem Inhalt des höchsten Allgemeinbegriffs, dem summe ens zusammenfallen: denn es gehört zum Wesen des summum bonum, daß es unverlierbar ist, daß also seine Abwesenheit undenkbar ist, dies ist aber nur beim summe ens der Fall.

VI. Die Tradierung und Beurteilung des ontologischen Arguments in der Scholastik als Symptom der erkenntnistheoretischen Richtungsunterschiede.

Daß Anselms Gottesbeweis ein zusammenfassender Ausdruck der „einlinigen" Denkweise ist, ist im bisherigen durch eine Untersuchung der Prämissen gezeigt worden, auf denen seine erste Formulierung und Verteidigung beruht. Dieses Resultat bedarf aber noch einer Bestätigung durch einen Blick auf die Geschichte dieses Gottesbeweises im Mittelalter. Es wird das Verhältnis zu untersuchen sein, in dem die Annahme oder Ablehnung des ontologischen Gottesbeweises zu den übrigen Symptomen der einlinigen Denkweise bei den mittelalterlichen Theologen steht. Dabei ist zunächst festzustellen, ob in den scholastischen Hauptsystemen die Annahme des ontologischen Gottesbeweises mit der einlinigen Fundamentierung des theologischen Systems, die Ablehnung desselben mit der dualistischen Fundamentierung Hand in Hand geht. Die zweite Frage ist, ob sich ein direkter Zusammenhang des ontologischen Arguments mit der religiösen Ausgestaltung der einlinigen Denkweise, d. h. mit der Mystik nachweisen läßt. Was die erste Frage betrifft, so läßt sich auf Grund der Untersuchungen von P. A. Daniels O. S. B. (Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert, 1909) wenigstens die allgemeine Tatsache feststellen, daß sich durch die Systeme der franziskanischen Schule, von Alexander Halesius bis Duns Scotus, eine Kette von zustimmenden Reproduktionen und lebendigen Fortbildungen des ontologischen Arguments hindurchzieht, während Thomas und auf seiten der Oxforder Franziskanerschule Richard von Middleton dasselbe ablehnen. Der Zusammenhang dieser verschiedenen Beurteilung des Arguments mit den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen der betreffenden Scholastiker wird vielleicht am deutlichsten gezeigt, wenn wir zunächst die Gründe der Ablehnung des Arguments bei Thomas und Richard von Middleton ins Auge fassen. An allen 5 Stellen, an denen Thomas von Anselms Gottesbeweis spricht (In libr. Boëthii de Trin. Exp. q 1 a 3, Sentent. l. 1 dist. III q 1 a 2, Summa contra Gent. l. 1 c. 11, de veritate q 10 a 12, Summa Theol. p. I q 2 a 1), stellt er zunächst den gemeinsamen Boden fest, auf dem er mit Anselm steht. Dieser gemeinsame Boden der ganzen mittelalterlichen Theologie ist der Satz: Dei essentia est suum esse oder: In Deo esse suum includitur in eius quiditatis ratione, quia in Deo idem est quid esse et esse (de veritate q 10 a 12 Resp.) oder: Haec propositio, Deus est, per se nota est, quia praedicatum est idem cum subiecto, Deus enim est suum esse . . . (Summa theol. p. I q 2 a 1 Resp.). Im höchsten Sein oder in Gott ist der sonst über-

all bestehende Unterschied zwischen dem esse essentiae und dem esse existentiae, dem begrifflichen Wesen und dem Sein aufgehoben. Dies ist der Ansatz zur einlinigen Denkweise, der auch bei Thomas noch vorhanden ist, und der es den Mystikern, besonders Seuse und Eckehart, möglich gemacht hat, im thomistischen System ihre Gottesanschauung wiederzufinden. In seine Konsequenzen verfolgt, enthält der Satz: Dei essentia est suum esse die Aufhebung des Unterschieds zwischen Subjektivität und Objektivität in Gott. Denn der Unterschied zwischen dem subjektiven Begriffsinhalt Gott und der transsubjektiven Wirklichkeit Gottes an sich beruht auf der Unterscheidung zwischen der quiditas Dei und der existentia Dei und hört darum auf, wenn quiditas und existentia Dei in eins zusammenfallen. Diese einlinige Gedankenreihe wird nun aber bei Thomas durch die aristotelische Lehre durchkreuzt, daß das Unkörperliche oder Übersinnliche nicht direkt erkannt, sondern nur mittelbar aus seinen sichtbaren Wirkungen erschlossen werden könne. Die Kreuzung der beiden entgegengesetzten Gedankenreihen tritt am deutlichsten Sentent. l. I dist. III. q 1 a 2 an den Tag. Hier werden drei Arten, von Gott zu sprechen, unterschieden: 1) loquendo de Deo secundum se. 2) Loquendo de Deo per comparationem ad nos und zwar a) secundum suam similitudinem et participationem, b) secundum suppositum. Loquendo igitur de Deo secundum se, ipsum esse est per se notum et ipse est per se intellectus . . . Loquendo autem de Deo per comparationem ad nos, sic iterum dupliciter potest considerari. Aut secundum suam similitudinem et participationem: et hoc modo ipsum esse est per se notum; nihil enim cognoscitur nisi per veritatem suam, quae est a Deo exemplata; veritatem autem esse est per se notum. Aut secundum suppositum, id est considerando ipsum Deum secundum quod est in natura sua quid incorporeum; et hoc modo non est per se notum . . . Gottes Sein ist also nicht nur an sich, sondern auch im Verhältnis zu uns ein per se notum und zwar im Sinne des augustinischen veritas-Arguments, nach welchem alle Wahrheitserkenntnis nur durch Gott, die veritas ipsa, möglich gemacht wird. Sofern er aber ein unkörperliches suppositum ist, ist er kein per se notum. Der Widerstreit, der darin liegt, daß dasselbe göttliche Sein für dieselbe menschliche Subjektivität einerseits ein per se notum, andererseits kein per se notum ist, läßt deutlich genug die Naht erkennen, welche im thomistischen System den neuplatonischen und den aristotelischen Teil des Gewebes miteinander verbindet. Diese offenkundige Dissonanz wird von Thomas in den andern Kritiken des Anselmschen Gottesbeweises dadurch vermieden, daß er das augustinische veritas-Argument, das die subjektive Evidenz des göttlichen Seins vermittelte, unter den Tisch fallen läßt.

Dann kommt das göttliche Sein als per se notum ganz auf die objektive Seite, das göttliche Sein als non per se notum ganz auf die subjektive Seite. So entsteht die anscheinend klare und einfache Distinktion: Est enim dupliciter aliquid per se notum; scilicet secundum se, et quoad nos. Deum igitur esse, secundum se est per se notum; non autem quoad nos . . . (de veritate q 10 a 12, ähnlich Summa contra Gentiles l. I. c. XI, Summa Theol. p. I q 2 a 1). Die Selbstevidenz des göttlichen Seins im Sinne des ontologischen Arguments, das Enthaltensein der göttlichen Existenz in seiner quiditas, gilt nur von der transsubjektiven Wirklichkeit Gottes an sich. Für das subjektive Erkennen aber bleibt diese transzendente Selbstevidenz unerreichbar, weil der Intellekt das Unkörperliche nur mittelbar aus den Wirkungen erkennen kann und zwar mit Hilfe der angeborenen Denkprinzipien. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit per se manifestissimum, sed ex debilitate nostri intellectus qui eum intueri non potest per se ipsum sed ex effectibus eius (Summa contra Gent. l. c.). Dicendum quod Deum esse quantum est in se est per se notum, quia sua essentia est suum esse, et hoc modo loquitur Anselmus: non autem nobis qui eius essentiam non videmus. Sed tamen eius cognitio nobis innata dicitur esse inquantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse (In libr. Boëthii de Trin. Exp. q 1 a 3 Resp.). Natürlich bleibt es bei dieser Lösung der Frage dunkel, was man sich unter einer transsubjektiven Selbstevidenz denken soll, die nur an sich, aber nicht im Verhältnis zu unserm Intellekt vorhanden ist. Ein per se notum, das nicht wie die übrigen principia per se nota (der Logik und Mathematik) jedem denkenden Verstand einleuchtet, ist eine contradictio in adiecto. Daß Thomas diesen Widerstreit gelegentlich empfand, zeigt die oben erwähnte, von den übrigen abweichende Formulierung der Lösung im Sentenzenkommentar, in welchem neben dem transzendenten per se notum der göttlichen Existenz auch ein subjektives per se notum derselben im Sinne des augustinischen Gottesbeweises zugegeben wird. Ist aber die subjektive Selbstevidenz des göttlichen Seins auch nur in dieser einen Hinsicht zugegeben, so kann den ontologischen Konsequenzen nur dadurch ausgewichen werden, daß in die bisherige Distinktion zwischen Gott, quantum in se est und quoad nos, eine zweite völlig andersartige Distinktion als Unterabteilung hineingeschoben wird, nämlich die Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Seiten oder Beziehungen im Wesen Gottes, von denen die eine sich jedem Intellekt als selbstevidentes Sein darstellt, während die andere nur durch Schlüsse aus dem Effekt mit Hilfe der angeborenen Denkregeln zugänglich

ist. Es werden also hier sozusagen der neuplatonische Gott (esse, veritas) und der aristotelische Gott (primum movens, unkörperliche Form) als zwei verschiedene Seiten eines göttlichen Wesens nebeneinander gestellt, und die Frage der Beweisbarkeit bei der einen Seite im neuplatonischen, bei der andern im aristotelischen Sinne beantwortet. Dieser Übergang der Anselm-Kritik von der Distinktion zwischen Gott an sich und Gott im Verhältnis zu uns zu der andern Distinktion zwischen zwei verschiedenen Seiten im Wesen Gottes tritt noch deutlicher bei dem franziskanischen Bestreiter des ontologischen Arguments, Richard von Middleton, hervor. Dieser gibt für Gott als ens unum verum bonum das per se notum rundweg zu, ohne dabei mit Thomas zwischen Gott an sich und Gott im Verhältnis zu uns zu unterscheiden. Deum esse est per se notum, quia aliquid ens et aliquid unum esse et aliquod verum esse et aliquod bonum esse ultro se offerunt cognitioni nostrae. Von dieser Seite des Wesens Gottes unterscheidet er aber eine andere, die er im Anschluß an die etymologischen Spekulationen des Damascenus über das Wort theos mit den Worten bezeichnet: Aut quantum ad conditiones, a quibus hoc nomen Deus imponitur, ad significandum, quae sunt fovere universa, posse consumere omnem malitiam, considerare omnia. Erst dieser zweiten Seite Gottes gegenüber tritt die thomistische Distinktion zwischen der Erkennbarkeit des Seins Gottes an sich und der bloßen Erschließbarkeit desselben für unsern Intellekt in Kraft. Secundo modo, quamvis Deum esse sit per se cognoscibile, tamen proprie loquendo de nobis per se noto ipsum esse non est nobis per se notum, quia quamvis esse aliquod ens fovens omnia et potens consumere omnem malitiam et omnia considerans sit per se cognoscibile quantum est ex parte sua et quamvis naturae nostrae insertum sit, unde possumus investigando devenire in cognitionem, quia est aliquid ens tale, tamen intellectus noster non de necessitate statim assentit quod sit aliquid ens tale, sicut de necessitate statim assentit,, quod de quolibet affirmatio vel negatio et quod omne totum maius est sua parte, quando ista proponuntur vel occurrunt cogitationi (Rich. v. Middleton Sentent. I dist. III a 1 q 2 Resp.). Dieser Seite Gottes gegenüber gibt es also, wie nachher unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die Kausalitätslehre des Aristoteles ausgeführt wird, keine demonstratio propter quid (qua demonstratur passio de subiecto per causam), sondern nur eine demonstratio quia (in qua demonstratur causa per effectum). Als solche Schlüsse aus der Wirkung auf die Ursache werden genannt der Schluß aus der unveränderlichen lex naturalis auf einen unveränderlichen Gesetzgeber, aus dem durch das geschaffene bonum nicht ge-

stillte Verlangen nach voller Ruhe auf ein ungeschaffenes bonum, aus der Bewegung auf einen ersten Beweger, aus der Dissonanz der Naturdinge auf einen concordans, aus dem Tendieren aller Dinge nach einem Ziel auf ein finis ultimus omnium entium.

Die Vergleichung dieser verschiedenen Formen, in denen die Bestreitung des ontologischen Arguments bei Thomas und Richard von Middleton auftritt, läßt den tiefsten Grund dieser Bestreitung deutlich genug erkennen. Es ist die unter aristotelischem Einfluß zur Herrschaft gelangende zweilinige Erkenntnistheorie, die langsam über die von Augustin überkommene einlinige Gottesauffassung die Oberhand gewinnt. Bringt man die verschiedenen Formen der Anselm-Kritik nicht in eine chronologische, sondern in eine sachliche Ordnung, so treten drei Stadien dieses allmählichen Überwindungsprozesses auseinander: Erstes Stadium (Richard von Middleton): Die einlinige Denkweise beherrscht noch die Fragestellung, Es wird gefragt: In welcher Hinsicht ist Gott per se notum? Die Arten des per se notum esse ergeben die Hauptdistinktion (Respondeo: Deum esse nobis esse per se notum dupliciter potest intelligi). Das erste Glied derselben wird noch ganz von ihr ausgefüllt (Gott als ens unum verum bonum ist per se notum). Die zweilinige Alternative (Gott an sich oder Gott für uns) tritt erst als Untereinteilung des zweiten Gliedes auf (Gott als alles hegendes, die Bosheit überwindendes Wesen ist an sich per se cognoscibile, für uns nur erschließbar). Zweites Stadium (Thomas im Sentenzenkommentar): Die zweilinige Denkweise beherrscht die Fragestellung und bestimmt die Hauptdistinktion (Respondeo quod de cognitione alicuius rei potest aliquis dupliciter loqui: aut secundum ipsam rem, aut quoad nos). Die einlinige Problemstellung: In welcher Hinsicht ist Gott per se notum? ergibt nur noch die Untereinteilung des zweiten Gliedes der Hauptdistinktion (Gott als veritas ist per se notum als suppositum incorporeum nur erschließbar). Das esse per se notum im ersten Glied dieser Distinktion hat eben gerade dadurch, daß es in das erste Glied der zweilinigen Alternative hineingezwängt worden ist, seinen ursprünglichen einlinigen Sinn verloren und ist zu einem Ausdruck für ein transsubjektives esse im Sinne des dualistischen Schemas geworden. Drittes Stadium (Thomas in seinen übrigen Schriften): Die einlinige Problemstellung ist auch aus der Untereinteilung des zweiten Gliedes eliminiert, die zweilinige Distinktion beherrscht die ganze Lösung der Frage. Die Selbstevidenz des göttlichen Seins, die im ersten Glied der Distinktion dem Wortlaut nach noch im Anschluß an Augustin und Anselm formuliert wird, ist zu einem Ausdruck für etwas ganz anderes geworden, nämlich für etwas, was nur im transsubjektiven Wesen Gottes selbst stattfindet. Will man sich unter dieser transsubjektiven Selbstevidenz des Seins Gottes etwas vorstellen, so kommt

man auf die Ansicht, die Nicolaus Occam (Sentent. l. I dist. III q 2 Resp.) als die Meinung von „gewissen" (vermutlich sind unter den quidam die Thomisten gemeint) folgendermaßen wiedergibt: Quod quidam distinguunt sic esse per se notum dupliciter, vel absolute, et sic Deum esse est per se notum sibi ipsi vel angelis, quia Deus est ipsum esse . . ., vel in comparatione ad nos etc. Indem Gott und die Engel als die intelligenten Subjekte bezeichnet sind, welche die den Menschen verschlossene Selbstevidenz des Seins Gottes durchschauen, ist die Umdeutung des Anselm'schen Arguments im Sinne der zweilinigen Prinzipienlehre der Summa Theologiae des Thomas vollendet, nach welcher, wie oben ausgeführt wurde, die Theologie eine mittelbare Entlehnung aus dem Wissen ist, das Gott, die Engel und die Seligen unmittelbar besitzen.

Werfen wir nun von hier aus einen Blick auf die scholastischen Systeme, die das ontologische Argument als Grundlage ihrer Gotteslehre ohne Widerspruch oder direkt zustimmend tradieren, so werden wir auch bei ihnen einen Zusammenhang dieser Stellungnahme mit gewissen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen erwarten dürfen. Es kommen hier in Betracht: Wilhelm von Auxerre, Richard Fischacre, Alexander Halesius, Bonaventura, Matthaeus ab Aquasparta, Johannes Peckham, Nicolaus Occam, Wilhelm von Ware [1]. Der erkenntnistheoretische Hintergrund der zustimmenden Tradierung und Fortbildung des ontologischen Arguments bei diesen Scholastikern läßt sich vielleicht am deutlichsten erkennen, wenn wir fragen, welche Stellung sie zu der Distinktion eingenommen haben, die nach dem Bisherigen das Hauptsymptom der dualistischen Erkenntnistheorie bildet, nämlich der Distinktion zwischen dem Ansichsein des unsichtbaren Wesen Gottes und der Erschließbarkeit Gottes für uns. Eine Verwendung dieser Distinktion lag bei der Behandlung der beiden Probleme nahe, vor die sich die Scholastik bei der Vertiefung in das ontologische Argument gestellt sah. Das erste Problem schließt sich an einen sekundären Einwand Gaunilos an, der bei Anselm noch keine befriedigende Antwort gefunden hatte. Es läßt sich in der Frage zusammenfassen: Wie ist die Denknotwendigkeit des ens quo nihil maius cogitari potest vereinbar mit der Tatsache, daß der insipiens offenbar den wahren Gottesbegriff nicht erreicht? Warum wird jene Denknotwendigkeit empirisch nicht immer und nicht allgemein gedacht? Das zweite Problem ist die von Anselm in seiner Antwort auf Gaunilo behandelte Frage, warum das göttliche Sein die einzige Ausnahme von der allgemeinen logischen Regel bildet, daß das esse existentiae nicht im esse quiditativum enthalten sein kann, sondern beides auseinandergehalten werden muß.

[1]) Vgl. A. Daniels, Quellenbeiträge u. Untersuchungen z. Gesch. d. Gottesbeweise im 13. Jahrh., p. 125 ff.

Was das erste dieser beiden Probleme betrifft, so lag die Erklärung des Gegensatzes zwischen der absoluten Denknotwendigkeit Gottes und der mangelhaften empirischen Gotteserkenntnis aus dem Unterschied zwischen Gottes objektivem Ansichsein und seinem subjektiven Gegebensein für uns so außerordentlich nahe, daß besondere Gründe vorliegen mußten, wenn diese dualistische Erklärung bekannt war und doch nicht zur Anwendung kam. Daß die dualistische Distinktion zwischen Gott an sich und Gott im Verhältnis zu uns auch außerhalb des engeren Schülerkreises von Thomas und Richard von Middleton zur Schultradition des 13. Jahrhunderts gehörte, zeigt z. B. das Vorkommen derselben im Sentenzenkommentar des zwischen Thomismus und Augustinismus vermittelnden Peter von Tarentaise, O. P. (Papst Innocenz V., † 1276)[1] und die Erwähnung derselben als einer vom Verfasser bekämpften Meinung von „manchen" (aliqui) im Sentenzenkommentar des Gründers der Augustinerschule, Ägidius von Rom († 1316)[2]. Es ist darum kein Zufall, wenn die das ontologische Argument zustimmend reproduzierenden Franziskaner Alexander Halesius, Bonaventura, Johannes Peckham und Matthaeus von Aquasparta bei der Erklärung der mangelhaften Gotteserkenntnis des

---

[1]) Sentent. I dist. III q 1 a 2 Resp. Nam cognoscibile aliquid dupliciter potest considerari: aut secundum se in propria natura — sic Deus est per se notum, quia cum sit immaterialis per se est intelligibilis, et non facit ipsum intellectus noster actu intelligibilem abstrahendo sicut cetera intelligibilia — aut in comparatione ad nos. Im zweiten Glied dieser Distinktion bringt Peter von Tarentaise sowohl das aristotelische Prinzip der Erkenntnis aus den Wirkungen unter (ratiocinando id est ab effectibus in cognitionem causae discurrendo) als auch das damit zusammenhängende Autoritätsprinzip (simpliciter assentiendo). Das erste Glied aber enthält nicht, wie von hier aus zu erwarten wäre, das Prinzip der dem Menschenverstand unzugänglichen Transzendenz Gottes, sondern den den Dualismus überwindenden Gedanken Augustins: Deum esse uno modo est quasi lux et causa cognoscibilitatis omnium cognoscibilium sive principiorum sive conclusionum. In diesem ursprünglichen Sinne ist hier Gott quasi principium per se notum; nicht in dem späteren thomistischen Sinne, daß Gott sich selbst mit Evidenz erkennt. Die Kreuzung der beiden entgegengesetzten Denkweisen ist hier besonders deutlich.

[2]) Sentent. l. I dist. III q 1 a 2 Resp. Dicendum, quod aliqui distinguunt hoc quod est esse per se notum, quia dupliciter potest hoc intelligi: vel in se, et tunc Deum esse, est per se notum, quia esse maxime est de ratione Dei cum sit ipsum esse; sed si loquamur in comparatione ad nos, iterum distinguunt: quia hoc vel erit in suo simili; et tunc Deum esse est per se notum, quia quicquid cognoscimus est quaedam similitudo et quaedam participatio divinae veritatis; in se tamen Deum esse quoad nos non est per se notum. Begründung: die termini positi in propositione sind bei den evidenten Sätzen (wie: das Ganze ist größer als seine Teile) jedermann bekannt. Bei Sätzen, die incorporalia betreffen (und Gott ist unkörperlich), sind sie aber nur den sapientes bekannt. Also kann keine Evidenz zustandekommen. Die Entscheidung, die sich bei Thomas in dieser Fassung nur im Sentenzenkommentar findet, wird hier in einer interessanten Umschreibung als die Meinung der aliqui wiedergegeben.

insipiens durchweg die dualistische Distinktion vermeiden und statt dessen eine Unterscheidung anwenden, bei der die Demarkationslinie nicht zwischen subjektivem Fürunssein und objektivem Ansichsein hindurchgeht, sondern zwischen der irrtumsfähigen Seite der Subjektivität und einer höheren irrtumslosen Seite der subjektiven Erkenntnis, die unmittelbar in die Objektivität hineinragt. Drei Distinktionen kommen zur Anwendung, die diesen Charakter tragen. Die erste ist diejenige, die Alexander verwendet, um die Einwände gegen den Satz niederzuschlagen, quod necesse est divinam substantiam notam esse sic, ut non possit cogitari non esse. Es ist die Unterscheidung zwischen einer höheren und einer niedrigeren Sphäre der ratio bei der cognitio Dei in actu (im Unterschied von der cognitio habitu, dem habitus naturaliter nobis impressus, sc. primae veritatis in intellectu, der ein Ignorieren Gottes unmöglich macht). Cognitio vero in actu duplex est: una est cum movetur anima secundum partem superiorem rationis et habitum similitudinis primae veritatis superiori parti rationis impressum, eo modo quo recolit suum principium per hoc quod videt se non esse a se (der Gottesbeweis nach Hugo von St. Victor); et hoc etiam modo non potest ignorare, Deum esse in ratione sui principii. Alia est: cum movetur anima secundum partem inferiorem rationis, quae est ad contemplandas creaturas; et hoc modo potest ignorare Deum esse, cum sc. per peccatum et per errorem aversa a Deo obtenebratur (Al. Summa Theol. P. I q 3 m 2 Resp.). Die zweite mit dieser verwandte Distinktion findet sich besonders bei Bonaventura (Sentent. l. I dist. VIII q 2 Resp.) und bei Johannes Peckham (Sentent. l. I dist. II q 1 ad secundum quaesitum). Es ist die Unterscheidung zwischen zwei Arten, etwas zu denken, 1) cogitare = quid est quod dicitur, intelligere (Bonaventura), sola terminorum apprehensione et dissensione intellectus (Peckham), 2) cogitare cum assensu (Bonaventura), oder apprehensione et assensu (Peckham). Nach der ersteren Art ist es möglich, Gott als nicht existierend zu denken, nach der letzteren nicht. Nuda cogitatione, sagt Aquasparta, ita potest cogitari falsum sicut verum, et manifeste falsum sicut manifeste verum. Cogitatione cum assensu non cogitatur nisi vel verum vel aliquid simile vero . . . . De hac cogitatione loquitur Anselmus et Augustinus quando dicitur, quod non potest cogitari non esse (Sentent. l. I dist. II a 1 q 3). Die dritte Distinktion ist die schon früher anläßlich des augustinischen Gottesbeweises erwähnte Unterscheidung zwischen dem dubitabile propter rationis decursum und propter rationis defectum, die sowohl bei Bonaventura Quaest. disp. de Myst. Trin. q 1 a 1 als bei Aquasparta Sentent. l. I dist. II a 1 q 3 den Schlüssel bildet zur Lösung der Frage utrum Deum esse sit verum indubi-

tabile, m. a. W., wie sich der empirisch vorkommende Zweifel am Dasein Gottes zur Unbezweifelbarkeit desselben im Sinne Anselms verhält. Die Bezweifelbarkeit propter rationis decursum ist ein Mangel an Evidenz (quia deficit ratio evidentiae), auf den der Verstand bei normaler Ausübung seiner Funktion (si rationabiliter decurrit) stößt. Dieser Mangel an Evidenz kann dreifacher Art sein, quia deficit ei ratio evidentiae sive in se, sive in comparatione ad medium probans, sive in comparatione ad actum apprehensivum. Daß dem Dasein Gottes die ratio evidentiae in se nicht fehlt, beruht darauf, daß Gott sein eigenes Sein ist, daß also in dem Satz Deum esse das Prädikat mit dem Subjekt identisch ist. Das medium probans für Gottes Dasein liegt in den Kreaturen, die Gottes wegen ihres Mangels bedürfen. Die Evidenz im Verhältnis zum Aufnahmeakt liegt in dem Ebenbild Gottes, das dem vernünftigen Geist eingepflanzt ist[1]. Der Zweifel an Gottes Dasein hat darum seinen Grund immer in einem Defekt des Intellekts bei der Ausübung seiner Funktionen (propter rationis defectum). Entweder ist es der actus apprehendendi, der mangelhaft ausgeübt wird (wenn z. B. das mit dem Namen Gott Bezeichnete nicht richtig und vollständig aufgenommen wird), oder der actus conferendi ist unvollständig (wenn z. B. der Tor aus der mangelhaften Bestrafung der Gottlosen in dieser Welt schließt, daß es kein Weltregiment gebe), oder der actus resolvendi ist mit einem Fehler behaftet (wenn z. B. der Schluß im Bereich des sinnlich Wahrnehmbaren bleibt und etwa zur Anbetung der Sonne führt).

Die drei Distinktionen, die der älteren Franziskanerschule zur Erklärung der mangelhaften Gotteserkenntnis dienen, sind somit drei Variationen der dem thomistischen Dualismus entgegengesetzten Grundanschauung, daß die Evidenz des Daseins Gottes in einer über den Unterschied zwischen Subjektivität und Objektivität übergreifenden Sphäre der in den normalen Funktionen der höheren Vernunftregion zutage tretenden Denknotwendigkeit liegt, der Zweifel an Gott also seinen Grund nicht in der Schranke der Subjektivität hat, die das Unkörperliche nur mittelbar kennen könnte, sondern in einem Denkfehler, in einem willkürlichen Sichverschließen gegenüber dem in jeden Intellekt hineinstrahlenden lumen aeternum. Et insipiens habet lumen in se, sagt Aquasparta (l. c. Solutio), secundum quod est imago Dei, unde istam caecitudinem et obscuritatem repellere posset a se. Unde magis est ista caecitas intellectus ex defectu voluntatis quam rationis.

Ebenso deutlich zeigt sich die einlinige Unterströmung in der älteren Franziskanerschule bei der Behandlung des zweiten Problems, das bei

[1]) Dies ist der wahrscheinliche Sinn des etwas verstümmelten Textes bei Aquasparta nach der Reproduktion der Handschrift bei Daniels a. a. O. p. 60.

der scholastischen Behandlung des ontologischen Arguments zur Erörterung kam, nämlich bei der Frage, warum die Existenz Gottes vor allen übrigen Existenzen die Eigentümlichkeit voraus hat, aus der essentia oder quiditas mit Notwendigkeit abgeleitet werden zu müssen. Die Erörterung dieser Frage, auch wo sie nur Reproduktion von Sätzen aus Anselms liber contra insipientem war, ist schon an und für sich das deutlichste Symptom dafür, daß das Verständnis für den Kern der Anselmschen Position lebendig geblieben war, nämlich für die Neutralität des summe ens gegenüber allen Raum- und Zeitverhältnissen und damit gegenüber dem Unterschied zwischen Möglichsein und Wirklichsein, aus dem die Unterscheidbarkeit von Essenz und Existenz bei allen andern Gegebenheiten erwächst. So füllt Alexander ein ganzes membrum mit der Besprechung der Frage: Utrum hoc sit proprium divinae essentialitati, non posse cogitari non esse, oder: si hoc sit proprium divinae essentialitati . . . ., ita quod non conveniat alii. Die Gegenargumente variieren den Einwand Gaunilos: Die Undenkbarkeit des Nichtseins kann bei Gott doch nur denselben Sinn haben, den es bei irgend einem andern Gegenstand, etwa einem menschlichen Ich, hat, von dem man sagen kann, während es sei, könne man es nicht als nichtseiend denken, sondern nur als nichtseiend vorstellen. Das ist also keine Eigentümlichkeit, die Gott vor andern Gegenständen des Denkens voraus hat. Dem wird nach Anselms liber contra insipientem die Behauptung entgegengestellt: Aus der Erhabenheit der divina essentia über Ort- und Zeitunterschiede folgt, daß ihr allein die Undenkbarkeit des Nichtseins im absoluten Sinne zukommt, während alles, was irgendwo oder irgendwann nicht ganz da ist, auch wenn es da ist, als nichtseiend (nämlich an einem andern Ort oder einer andern Zeit) gedacht werden kann. Mit einem quod concedendum est nimmt Alexander für Anselm gegen Gaunilo Partei und löst die Gegenargumente durch Herausgreifen der entscheidenden Stellen aus Anselms Verteidigungsschrift. Die fortgehende Reflexion über den Grundgedanken der Anselmschen Verteidigung zeigt sich bei Bonaventura in der Ausprägung einer zusammenfassenden Überschrift über dieses Argument. Es gibt nach Bonaventura (Sentent. l. I. dist. VIII q. 1, a 1) zwei Gründe für die Denkbarkeit des Nichtseins eines intelligibile, der eine Grund ist der defectus praesentiae, der andere der defectus evidentiae. Anselms liber contra insipientem beschäftigt sich mit dem erstgenannten Grund, indem er nachweist, daß Gott der einzige Inhalt ist, bei dem der defectus praesentiae ausgeschlossen ist. Neben diesem von den Raum- und Zeitverhältnissen ausgehenden Beweis für die Ausnahmestellung des Gottesbegriffs unter allen übrigen Begriffen, der sich an Anselms liber contra insipientem anschloß, ging im 13. Jahrhundert noch eine andere Art der Beweisführung her, die von dem lange vor

Anselm ausgebildeten neuplatonischen Satz ausging, daß Gott das Sein sei. Der Satz: Deus est esse wurde zu dem andern fortgebildet: Deus est suum esse. Der Satz von Gottes Existenz ist also ein verum, in quo idem est praedicatum quod subiectum (Aquasparta). Gott ist demnach der einzige Inhalt, der Subjekt eines analytischen Existentialsatzes ist, dessen Wahrheit somit rein logisch nach dem Satz des Widerspruchs als evident nachgewiesen werden kann. Per hoc sicut idem esse et non esse, sic summum esse et nullo modo esse est evidentissimum in sua mendicitate. Jeder andere Inhalt kann nur Subjekt eines synthetischen Existentialsatzes sein. Die selbständige Fortbildung der Grundgedanken von Anselms Verteidigungsschrift zeigt sich nun darin, daß dieselben mit dieser zweiten, neuplatonisch orientierten Argumentation eine Synthese eingehen, die den Anselmschen Gedanken in einer neuen noch klareren Formulierung hervortreten lassen. Johannes Peckham unterscheidet (an der oben angeführten Stelle) zwei Arten, sich etwas assensu (im Unterschied von sola terminorum apprehensione) als nichtexistierend zu denken: vel secundum positam possibilitatem vel secundum actualem veritatem. Nach der zweiten Art werden nur die Inhalte, die nicht sind, als nichtseiend gedacht (cum assensu secundum actualitatem cogitantur vere non esse tantum ea quae non sunt). Diese Art, nicht als nichtseiend gedacht zu werden, kommt also allen Kreaturen zu, die sind. Diese Art von Ausgeschlossensein der Nichtexistenz ist also keine Eigentümlichkeit Gottes. Anders liegt es beim cogitari non esse posse secundum positam possibilitatem, mit der Undenkbarkeit, das Nichtsein eines Inhalts als logische Möglichkeit zu setzen. Diese Art der Undenkbarkeit des Nichtseins kommt keiner Kreatur zu. Warum? Nulla enim creatura est suum esse, immo accipit suum esse aliquando et alicubi: unde creaturae cuiuslibet esse est ab ea circumscriptibile, et ideo quaelibet creatura potest cogitari non esse cum assensu secundum possibilitatem. Nur Gott kommt die Undenkbarkeit des Nichtseins zu. Quoniam enim est suum esse: ideo nullo modo est ab ipso circumscriptibile. Affirmatio enim non est negatio nec est intelligibilis de negatione, ut, verbi gratia, esse sit non esse. Igitur, cum Deus sit affirmatio sui esse, non est intelligibile de ipso, sed de quocunque alio est intelligibile, quia nihil est suum esse. Quia etiam est in plenitudine essendi semper et ubique, nullo modo potest veraciter cogitari non esse cum assensu, si tamen vere intelligitur, quid est quod dicitur per nomen. Alles außergöttliche Sein ist also ein solches, das nicht in einem analytischen Satz ausdrückbar ist, also ein esse circumscriptibile, ein Sein, das sowohl in logischer als in raumzeitlicher Beziehung von seinem Subjekt umschreib-

bar und seinem Gegenteil gegenüber abgrenzbar ist, in logischer Beziehung, sofern seine Negation ohne Verstoß gegen den Satz des Widerspruchs denkbar ist, in raumzeitlicher Beziehung, sofern es immer nur einen abgegrenzten Teil der raumzeitlichen Unendlichkeit einnimmt. Nur das göttliche Sein ist in beiden Beziehungen seiner Negation gegenüber unabgrenzbar und darum nach dem Satz des Widerspruchs evident. Die Fortbildung der Anselmschen Gedanken besteht hier darin, daß die vom Seinsbegriff und die von den Raum- und Zeitverhältnissen ausgehende Argumentation auf einen gemeinsamen Grundgedanken reduziert wird, nämlich auf die Unterscheidung zwischen einem Sein, das von dem Subjekt, dem es zukommt, „umschrieben" und abgegrenzt wird, und einem Sein, das nicht umschrieben und abgegrenzt werden kann, auf das darum überhaupt keine Unterscheidung oder Relation anwendbar ist. Diese Zurückführung des ontologischen Gottesbeweises auf die Aussagen, die notwendig über den allgemeinsten, allen Unterscheidungen und Relationen übergeordneten und darum in sich unterschiedslosen Begriffsinhalt gemacht werden müssen, findet sich auch in einer Formulierung des Gottesbeweises, die schon Richard Fischacre († 1248) neben der Anselmschen Form des Arguments aus der Tradition aufgenommen hat (Sentent. l. I. dist. III): Si aliquid esset simplicissimum, non differret ab esse suo, sed esset suum esse; quia si non, iam haberet esse et aliquid amplius, et tunc non esset simplicissimum. Igitur si aliquid esset simplicissimum, illud esset; sed simplicissimum est simplicissimum: ergo est (vgl. Daniels a. a. O. p. 23).

VII. Der Zusammenhang der ontologischen Gewißheitsbegründung mit der mittelalterlichen Mystik.

1. Die allgemeinen Beziehungen zwischen Erkenntnistheorie und mystischem Erleben im Neuplatonismus.

Neben dem Verhältnis, in dem das ontologische Argument zur einlinigen Fundamentierung der Dogmatik steht, muß nun noch die Beziehung desselben zu einem andern Symptom der einlinigen Denkweise untersucht werden, nämlich zur Mystik. Es sind hier einige Vorbemerkungen notwendig über die erkenntnistheoretischen Wurzeln der neuplatonischen Mystik, mit deren Übersetzung ins Christliche wir es ja im Mittelalter immer zu tun haben. In welchem Verhältnis steht bei Plotin die erkenntnistheoretisch begründete Verstandesfunktion, die das absolute Eine erreicht, zur mystischen Ekstase? Die höchste Stufe der Erkenntnis, die über dem sinnlichen und dem begrifflichen Erkennen stehende intellektuelle Anschauung, besteht nach Plotin darin, daß man

mit dem Gegenstand der Erkenntnis eins wird. Sie besteht also in der Aufhebung der beiden Unterschiede, die bei der zweilinigen Denkweise nie durchbrochen werden können, 1) des Unterschieds zwischen mehreren Subjektivitäten, 2) des Unterschieds zwischen Subjektivität und transsubjektiver Objektivität. Bei der Einkehr in das Reich der Wahrheit höre ich erstens auf, Mensch, individuelles Ich im Unterschied von andern Subjekten zu sein; zweitens fallen Schauendes (*θεωρία*) und Geschautes (*θεωρητόν*), Erkennendes (*νοῦς*) und Erkanntes (*νοητόν*) unmittelbar in eins zusammen[1]. Der letzte Allgemeinbegriff oder der Begriff des Seins ist unmittelbar identisch mit dem höchsten gegebenen Inhalt, d. h. mit dem Sein selbst[2]. „Intellekt geworden, denkt die Seele alle Dinge, weil sie alle ist, und sie ist alle Dinge, weil sie alle denkt."[3] Man kann dieses Aufgehobensein der letzten Unterschiede in der Einheitssphäre von der subjektiven Seite her so beschreiben: Wir entdecken unser wahres Selbst, das mit dem absoluten Intellekt eins ist, der mit dem Sein zusammenfällt. Man kann aber auch von der objektiven Seite ausgehen und sagen: Das Sein schaut sich selbst als absoluter Intellekt in der Menschenseele an. Beides sind nur verschiedene Ausdrücke für das Einmünden der letzten Gegensätze in eine Sphäre, in der sie aufgehoben sind. Nun ist aber mit dieser begrifflichen Erfassung des allumfassenden Inhalts der Tatbestand, um den es sich hier handelt, noch nicht in seiner vollen Tiefe begriffen. Ein Begriff ist ja immer, mag es sich um individuelle Begriffe oder um den letzten Allgemeinbegriff handeln, ein Symbol für einen einer Mehrheit von Einzelphänomenen gemeinsamen Inhalt. Das Verhältnis, in dem innerhalb des Begriffs die zusammengefaßte Mehrheit der Einzelelemente zum gemeinsamen Element steht, ist das noch heute ungelöste Problem, das das Hauptthema der ganzen Geschichte der Logik bildet. Beim Begriff der roten Farbe z. B., die aus einer Vielheit von roten Figuren abgeleitet ist, läßt sich nur feststellen: Einerseits läßt sich die rote Farbe nicht gegenüber den roten Figuren isoliert vorstellen, da eine Farbe ohne eine bestimmte Linienabgrenzung unvorstellbar ist. Andererseits muß aber doch die rote Farbe als gemeinsames Element von den vielen roten Einzelfiguren unterschieden werden, weil sonst nur ein unzusammen-

[1]) Plotini Enneadas (ed. R. Volkmann, Lipsiae 1884) V, 3,5. Vgl. Arthur Drews, Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung, S. 269.

[2]) a. a. O. S. 270: „Der Begriff des Seins, d. h. der Begriff, den wir vom Sein in der höchsten Bedeutung dieses Wortes haben, war ihnen unmittelbar mit dem Begriff des Seins d. h. mit dem Begriff, den das Sein an sich selbst hat oder ist, dem Sein des Begriffs, der Genetivus objectivus, „des Seins" mit dem Genetivus subjectivus zusammengefallen."

[3]) *ἅμα δὲ νοεῖ καὶ τίθησιν* (sc. *ὁ νοῦς*), *εἴπερ νοεῖ, καὶ ἔστιν, εἴπερ νενόηται* Ennead. VI, 2,8, A. Drews, a. a. O. S. 271.

hängendes Hintereinander roter Figuren, aber keine Identifikation des ihnen gemeinsamen Elements, also kein Begriff der roten Farbe zustande käme. Das Begriffssymbol „rote Farbe" ist also genau genommen nur ein Ausdruck für diese unlösbare Antinomie, die, sobald der Begriff zum Bewußtsein kommt, einen ruhelosen Prozeß entfesselt, in welchem bald die Einheit hervortritt, die doch trotz aller Anstrengungen sich nicht von der Vielheit der Einzelfiguren loslösen läßt, bald die Vielheit, die doch nicht in ihre Einzelfiguren auseinandergehalten werden kann, sondern immer wieder in das zusammenfassende gemeinsame Element zurückfließt. Der Begriff als solcher steht diesem Ringen, das er entfesselt, neutral gegenüber, da er ja nur die Möglichkeit desselben symbolisiert. Er steht neutral zwischen dem vergeblichen Versuch, bei der Einheit des gemeinsamen Elements allein zu verweilen, und dem ebenso vergeblichen Versuch, die individuellen Unterschiede der vielen Einzelheiten allein im Bewußtsein zu behalten. Wenden wir dies auf den höchsten Begriff an, so ist darum auch die höchste Stufe des Erkennens, die intellektuelle Anschauung Plotins, in welcher der höchste Begriffsinhalt in seiner Identität mit dem Sein erreicht ist, doch immer noch neutral gegenüber der Antinomie zwischen der absoluten Einheit, die die Vielheit, deren gemeinsames Element sie ist, hinter sich zu lassen und über sie emporzusteigen strebt, und der intelligiblen Vielheit der Ideenwelt, die jene Einheit immer wieder zerspaltet. Die Ideen, die vielen Unterbegriffe, die im höchsten Sein zusammengefaßt sind, bilden noch — bildlich ausgedrückt — eine „vorgelegte" Hülle, hinter welcher sich das Eine verbirgt[1]. Will man über dieses Stadium der Erkenntnis hinauskommen, so muß die Spannung zwischen Einheit und Vielheit überwunden werden. Dies ist nur möglich durch ein Eintauchen in eine Sphäre, in welcher der Gegensatz zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, Begriffsinhalt und Einzelding aufgehoben ist. Dieser letzte logische Gegensatz, der allen andern Gegensätzen zugrunde liegt, da er die Bildung von Gegensätzen überhaupt erst möglich macht, kann aber nur in einer Sphäre aufgehoben sein, in der auch alle andern Gegensätze aufgehoben sind, in der es also auch keinen Unterschied zwischen Erkennen und Wollen gibt. Was in dieser Sphäre liegt, ist das *ἓν καὶ ἀγαθόν*, d. h. es kann ebensogut als das Eine, Seiende, wie als das Gute bezeichnet werden, je nachdem man von der einen oder von der andern Seite herkommt. Es wird deshalb zum höchsten Sein kein neues Element hinzugefügt, sondern nur eine ihm der Natur der Sache nach zukommende Bestimmung hervorgehoben, wenn schon Plato im „Symposion" die Sehnsucht der Seele nach ihrem absoluten Grund als *ἔρως* bezeichnet.

[1]) *τὸ δὲ ἐπέκεινα τούτου τὴν τοῦ ἀγαθοῦ λέγομεν φύσιν προβεβλημένον τὸ καλὸν (= τὰς ἰδέας) πρὸ αὐτῆς ἔχουσαν* Ennead. I, 6 9.

Sobald der Begriff des höchsten Seins im Bewußtsein aktualisiert wird, und die in ihm liegende Spannung zwischen absoluter Einheit und Vielheit zum Austrag kommt, tritt notwendig auch der Wertcharakter, die emotionale Seite der Einheitssphäre, ins Bewußtsein. Warum genügt nun aber nicht der allgemeine Begriff des Wollens oder Strebens, um jene Spannung zum Ausdruck zu bringen? Warum wählt sowohl Plato als Plotin das sexuell gefärbte ἔρως, wenn sie davon sprechen?

Um diese Frage zu beantworten, muß eine zweite Eigentümlichkeit ins Auge gefaßt werden, die dieser Aufhebung des Gegensatzes zwischen Einheit und Vielheit innerhalb des allgemeinsten Begriffsinhalts zukommt. Die Antinomie aller begrifflichen Abstraktion, die beim höchsten Begriff am schärfsten empfunden wird, besteht ja, wie wir oben sahen, darin, daß die Überwindung der Spannung zwischen Einheit und Vielheit innerhalb des Bewußtseins ein ewig unerreichtes Ziel bleibt und doch immer erstrebt wird, da die Unterscheidung des Einheitselements von der Vielheit spezieller Inhalte immerwährend vollzogen wird. Die Tatsache, daß diese antinomistische Spannung innerhalb des Bewußtseins unlösbar ist, schlägt sich fast notwendig in dem Gedanken nieder: die Lösung dieser Spannung liegt außerhalb des Bewußtseins, in einem außerbewußten Zustand. Solange dieser Gedanke ohne jede mythologische Ausdeutung formuliert wird, ist er keine neue Aussage, die über jene Antinomie gemacht wird, sondern nur ein anderer, symbolischer Ausdruck für den Tatbestand ihrer Unlösbarkeit. Denn etwas schlechthin außerhalb jedes möglichen Bewußtseins Liegendes liegt eben damit außerhalb des Bereichs der Denkbarkeit, ist also eine contradictio in adiecto. Solange wir exakt denken, können wir daher mit dem Begriff des Außerbewußten nur so operieren, wie wir in der Mathematik mit dem Begriff des Unendlichen operieren, der selbst keine mathematische Größe repräsentiert, sondern nur ein Symbol für die Grenze des mathematischen Denkens überhaupt ist. Wie wir den negativen Satz: „Parallelen schneiden sich nie" positiv mit Hilfe des Unendlichkeitsbegriffs auch so ausdrücken können: „der Schnittpunkt zweier Parallelen liegt in unendlicher Entfernung", so können wir den negativen Satz: „die Antinomie zwischen Einheit und Vielheit ist unlösbar" mit Hilfe des Begriffs des Außerbewußten positiv auch so ausdrücken: „die Lösung dieser Antinomie liegt im Außerbewußten". Die Spannung, in der die Antinomie im Bewußtsein erlebt wird, erscheint dann als die immerwährende Tendenz, sich jenem unvorstellbaren Zustand anzunähern, in welchem die Spannung gelöst, das Eine isoliert gegenwärtig, ebendamit aber das Bewußtsein erloschen wäre. Nun läßt sich aber nicht nur die Spannung, die der letzte Allgemeinbegriff symbolisch darstellt, mit Hilfe des Begriffs des Nichtbewußtseins als eine Annäherung an die ewig unerreichbare Aufhebung des Bewußtseins darstellen. Streng genommen

läßt sich dieses Schema auf jedes Wollen anwenden. Jeder Willensinhalt a proklamiert sich als absolut, d. h. er will alle andern ihm entgegenstehenden Inhalte, alle non-a aus der Gesamtwirklichkeit eliminieren. Angenommen er erreichte sein Ziel, die Gesamtwirklichkeit wäre = a, jedes non-a wäre aufgehoben, so wäre damit nicht nur non-a, sondern auch a selbst aufgehoben. Denn ein Inhalt a ist nur solange in seiner Besonderheit gegeben, als etwas anderes mindestens denkbar ist, von dem er sich abhebt, solange also noch irgend ein non-a mindestens im Bereich der Vorstellbarkeit liegt, also noch nicht aus dem Gesamtbereich des Gegebenen eliminiert ist. Ist aber non-a auch aus dem Bereich der Denkbarkeit ausgeschlossen, ist also a dasjenige, dessen Gegenteil oder Anderssein undenkbar ist, kommt ihm keine Bestimmung zu, die es von irgendeinem andern möglichen Inhalt unterschiede, so ist keine Möglichkeit vorhanden, a von dem Inhalt zu unterscheiden, dem allein keine unterscheidende Bestimmung zukommt, dem Inhalt des bestimmungslosen letzten Allgemeinbegriffs. Damit hat sich aber a selbst aufgehoben. Jeder Wille kann also als die nie zum Ziel gelangende Tendenz beschrieben werden, sich im allgemeinsten Inhalt selbst aufzuheben. Diese allgemeine Eigentümlichkeit des Willens zeigt sich nun am deutlichsten bei dem im Geschlechtstrieb konzentrierten Lebenswillen. Die Sehnsucht nach Vereinigung mit dem Geliebten ist nach Plotin nicht nur ein Streben Zweier, miteinander in eins zu verschmelzen. Der Eros kulminiert vielmehr in dem Verlangen nach einem Zustand, da beide, in eins verschmolzen, jede Erinnerung an den Körper, an ihre persönliche Eigenart, ihr Leben und Denken verlieren, ja über alle Unterschiede und Bestimmungen der Wirklichkeit erhoben im Einen aufgehen. In diesem Sinne kann Plato im „Symposion" sagen, die Liebe strebe immer nach dem Unbegrenzten und Unendlichen. Solange jemand noch an dem sinnlichen Eindruck eines Gegenstandes haftet, liebt er diesen noch nicht wahrhaft. Erst das absolut Gestaltlose bildet den letzten Grund der Liebessehnsucht (A. Drews, a. a. O. S. 276). Von hier aus versteht man, warum das Streben nach der nie erreichbaren Isolierung der einen Seite des höchsten Begriffsinhalts seit Plato in der ganzen Geschichte der Mystik mit erotischen Ausdrücken beschrieben wird. Die Antinomie des Wollens kommt in der höchsten Konzentration des Lebenswillens zum deutlichsten Ausdruck: Es wird ein Aufgehen des ganzen Bewußtseins in dem Einen heiß ersehnten Gegenstand begehrt; da aber Inhalte immer nur im Verhältnis zu andern Inhalten zum Bewußtsein kommen können, so ist mit der Ausschaltung aller andern Inhalte außer dem einen begehrten auch dieser selbst und das Bewußtsein überhaupt aufgehoben. Diese Antinomie des Eros wird aber am deutlichsten in der Spannung erlebt, die der höchste Begriff im Bewußtsein auslöst. Das leidenschaftliche Verlangen, die Aussöhnung zwischen der absoluten Einheit

und der unendlichen Mannigfaltigkeit das ganze Bewußtsein ausfüllen zu lassen und die Unmöglichkeit, diesem Ziel auch nur in Gedanken näher zu kommen, führt zunächst zur theoretischen Konstruktion eines Zustandes, in welchem dieses Ziel erreicht ist. Dieser Zustand ist nach Plotin einerseits höchste Entzückung und Beseligung, da ja in ihm das in erotischer Tantalusqual vergeblich Ersehnte restlos erreicht ist, also ein Übermaß von Liebeswahnsinn, die absolute Erfüllung dessen, wonach auch die sinnliche Liebe, ja schließlich alles Wollen eine dunkle, irregeleitete Sehnsucht ist, eine Entzündung der wahren Lebensflamme, ein Fallen aller Fesseln (Plotin, Ennead. VI, 9, 9). Andererseits aber wird dieser Zustand von Plotin beschrieben als ein Aufhören jedes Bewußtseinsinhalts, ja jedes Bewußtseins überhaupt. Im Zustand der Vereinigung mit Gott erlischt unser Licht. Auch der Ausdruck Anschauung Gottes paßt darum nicht mehr; denn er unterscheidet immer noch Subjekt und Objekt der Anschauung. Hier aber sind Schauendes und Geschautes eines und dasselbe. Wir können darum von diesem Zustand streng genommen überhaupt nicht sprechen; denn wir haben keinen Begriff von ihm. Sein positives Wesen bleibt unserem Verstand verschlossen. Wir können also, wenn wir davon reden wollen, nur entweder Negationen aussprechen oder inadäquate Bilder gebrauchen. Da das Denken es nur mit Formen und Bestimmungen zu tun hat, so erschrickt die Seele vor dem Formlosen und Unbestimmten, glaubt vor dem Nichts zu stehen, tritt darum aus der Einheit heraus und stellt sich das Eine als ein anderes gegenüber. Damit hat sie aber jenen Zustand eben gerade verloren.

Fassen wir das im Bisherigen gewonnene Resultat zusammen, so erscheint die neuplatonische Mystik als eine notwendige Seite im Bewußtwerden des höchsten Begriffsinhalts im Rahmen der einlinigen Erkenntnistheorie. Die Mystik ist also nicht, wie es vom Standpunkt der zweilinigen Denkweise aus angesehen zu werden pflegt, ein vom Denken spezifisch verschiedenes Erlebnis, das dann auf ein besonderes Seelenvermögen, eine individuelle Veranlagung oder Übung menschlicher Subjektivitäten zurückgeführt wird. Vielmehr wird die Mystik nur von jener einheitlichen Zentralsphäre aus verständlich, in der die Unterschiede zwischen verschiedenen Subjektivitäten, zwischen diesen und dem transsubjektiven Sein und endlich zwischen Seinsinhalt und Wertinhalt aufgehoben sind. Nehmen wir Bewußtsein im Sinn der alle diese Gegensätze in sich aufhebenden Synthesis und sprechen wir in diesem Sinne vom Bewußtwerden des höchsten Begriffsinhalts, beachten wir ferner, daß dieses Bewußtwerden des höchsten Begriffs dieselbe Antinomie enthält zwischen der Notwendigkeit der Unterscheidung und dem Streben nach Aufhebung derselben, die auch das Bewußtwerden jedes engeren Begriffs in irgend einem Maße in sich schließt, fassen wir dann die eine Seite dieser Antinomie ins Auge,

die Sehnsucht nach der ewig unerreichbaren Einheit des Gegensatzes, angewandt auf den höchsten Begriff, vom Standpunkt der alle jene Unterschiede in sich aufhebenden Zentralsphäre betrachtet, dann haben wir die neuplatonische Mystik. Wir verschließen uns das Verständnis dieser Zusammenhänge vollständig, wenn wir, von der zweilinigen Denkweise ausgehend, die Mystik zunächst als eine subjektive Erscheinung betrachten, für die wir in der in eine intellektuelle Sphäre und eine Willenssphäre geteilten menschlichen Seele einen psychologischen Ort suchen. Auf die Fragen, die wir von diesem Schema aus an die Mystiker stellen, erhalten wir die widersprechendsten Antworten. Bald wird die mystische Ekstase als ein Schauen beschrieben, also, wie es scheint, als ein intellektueller Akt, bald wird sie in erotischen Ausdrücken als ein über alles Denken erhabener Gefühlsgenuß geschildert. Bald ist sie ein Hinabsteigen in das tiefste Innere der eigenen Seele, bald ein gänzliches Aufgeben des eigenen Ich. „Es ist ein Widerspruch," sagt A. Drews (a. a. O. S. 281), „daß ich mein Bewußtsein aufgeben und mir doch zugleich irgendwelcher Seligkeit bewußt sein soll." „Gefühle setzen ein Streben, ein Wollen von bestimmter Art voraus, dessen Befriedigung oder Nichtbefriedigung sie anzeigen. Da jedoch das Anschauen der Ideenwelt rein intellektuell und logisch sein soll, so kann ihm auch keine gefühlsmäßige Bestimmtheit zukommen." Drews wundert sich, daß die gesamte abendländische Mystik diesen „Irrtum des Plotin", d. h. den Widerspruch zwischen Seligkeit und Aufhebung des Bewußtseins und zwischen intellektueller und gefühlsmäßiger Bestimmtheit des mystischen Zustandes wiederholt, ja womöglich noch gesteigert hat.

2. Der Zusammenhang zwischen den Gottesbeweisen und der mystischen Kontemplation bei Augustin und Anselm.

Nur wenn wir die Mystik in den erkenntnistheoretischen Zusammenhang mit dem einlinigen Verständnis des höchsten Allgemeinbegriffs stellen, erklärt sich nicht nur der Widerstreit zwischen Seligkeit und Bewußtlosigkeit aus der Antinomie der begrifflichen Abstraktion, sondern es wird auch das enge Verflochtensein der mystischen Gedankengänge mit abstrakt logischen Erörterungen über die höchsten Begriffe und Axiome verständlich, das der psychologischen Lokalisierung der Mystik so große Schwierigkeiten bereitet. Nichts scheint psychologisch betrachtet weiter voneinander entfernt zu sein als die kalten Höhen der höchsten logischen Abstraktion und die Gefühlsglut der mystischen Ekstase. Und doch treten beide in der mystischen Literatur in innigem Zusammenhang miteinander auf.

Auf diesem Zusammenhang beruht das Auftreten des ontologischen Gottesbeweises in der mystischen Meditation. Um diesen mystischen Hintergrund des ontologischen Gottesbeweises bezw. den ontologischen Hinter-

grund der Mystik zu verstehen, müssen wir zunächst einen Blick auf die Beziehung zwischen Gottesbeweis und Mystik bei Augustin werfen, durch den auch in dieser Beziehung die plotinischen Gedanken in die mittelalterliche Theologie einströmten. Typisch für die mystische Meditation Augustins sind seine Psalmenauslegungen. Greifen wir die Enarratio in psalm. 41 heraus, so treten hier besonders deutlich die drei charakteristischen Stadien des mystischen Gedankengangs hervor. Das erste Stadium ist das Suchen nach Gott in der Natur. Quid agam, ut inveniam Deum meum? Considerabo terram, facta est terra. Est magna pulchritudo terrarum, sed habet artificem. Magna miracula sunt seminum atque gignentium, sed habent ista omnia creatorem. Diesem Stadium der Meditation, das besonders in der Enarratio in psalm. 73 noch weiter ausgeführt ist, entspricht also der kosmologisch-teleologische Gottesbeweis. Aber es ist nur die erste Stufe. Nondum ibi stat sitis mea. Haec miror, haec laudo: sed eum, qui fecit hoc, sitio. Damit setzt das zweite Stadium ein, das von allen äußeren Erscheinungen abstrahiert und in das eigene Ich hinabsteigt. Redeo ad me ipsum, et quis sim etiam ipse, qui talia quaero, perscrutor . . . . Ipsum inquisitorem talium rerum non corpus sed animam video . . . . Oculi membra carnis sunt, fenestrae sunt mentis. Interior est, qui per has videt, quando cogitatione aliqua absens est, frustra patent . . . . Est ergo aliquid, quod animus ipse, corporis dominator, rector, habitator videt, quod non per oculos corporis sentit, non per nares, non per palatum, non per corporis tactum, sed per se ipsum . . . . Nec utique ut videat se corporalium oculorum quaerit auxilium, imo vero ab omnibus corporis sensibus tanquam impedientibus et perstrepentibus abstrahit se a se, ut videat se in se, ut noverit se apud se. Augustin führt es in diesem Zusammenhang nicht weiter aus, daß auch dieser Stufe der mystischen Kontemplation ein Gottesbeweis entspricht. Aber wenn man die entsprechenden Ausführungen in den Konfessionen und im Buch de trinitate heranzieht, so kann kein Zweifel darüber sein, daß die Reflexion über das eigene Ich den Gedanken auslöst: Unser Ich kann sich nicht selbst hervorgebracht haben (Ipse fecit nos, et non ipsi nos). Der Schluß vom Ich auf seinen Urheber ist aber nicht bloß, wie bei den Naturerscheinungen, ein Schluß von der Wirkung auf die Ursache, sondern ein Schluß vom Abbild auf das Urbild, zu dem hin die Seele geschaffen ist (Fecisti nos ad te). Denn die Seele ist schon als übersinnliches Wesen dem durch das kosmologische Argument erschlossenen Schöpfer wesensverwandt. So entsteht die der Reflexion auf das eigene Ich entsprechende psychologische Wendung des kosmologischen Arguments. Aber auch damit hat die mystische Meditation

ihr Ziel noch nicht erreicht. Sed numquid aliquid tale deus ipsius est, qualis est animus? Non quidem videri deus nisi animo potest, nec tamen ita ut animus videri potest. Aliquid enim quaerit animus iste quod deus est, de quo illi non insultent, qui dicunt: ubi est deus tuus? Aliquam quaerit incommutabilem veritatem, sine defectu substantiam. Non est talis ipse animus: deficit, proficit, novit, ignorat, meminit, obliviscitur, modo illud vult, modo non vult. Ista mutabilitas non cadit in deum. Der Aufstieg zum höchsten Gipfel der mystischen Kontemplation beginnt also mit dem Grundgedanken des veritas-Arguments, wie wir es nach dem Früheren z. B. de lib. arb. II, 12—15 ausgeführt fanden. Dem Wechsel zwischen Wissen und Nichtwissen, Erinnerung und Vergessen, Deutlichkeit und Undeutlichkeit, Auftauchen und Verschwinden der Wahrheitserkenntnis, der unser empirisches Bewußtsein charakterisiert, steht nach jener Ausführung die Unveränderlichkeit der regulae veritatis gegenüber, die wir unwillkürlich bei aller Beurteilung körperlicher oder geistiger Objekte als apriorische Kriterien anwenden (vgl. S. 52). Ergänzen wir den in der Psalmenauslegung nur angedeuteten Schluß aus der Irrtumsfähigkeit unseres Geistes und der Unveränderlichkeit der Wahrheitsregeln nach de lib. arb. II, so ergibt sich die Folgerung: Die veritas kann nicht unter unserem Geiste stehen, da sie ihm nicht als Beurteilungsobjekt gegenübersteht, sie kann ihm aber auch nicht gleich stehen, da seine Erkenntnis dem Wechsel unterworfen ist. Also muß sie über ihm stehen. De vera religione c. 30 n. 56 wird dieser Schluß dahin zusammengefaßt: Haec autem lex omnium artium cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana, cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur. Das supra mentem esse der veritas bedeutet also hier nicht Transzendenz im Sinne einer dualistischen Erkenntnistheorie, sondern das immanente Verhältnis, in dem die letzten Grundlagen aller Begriffsbildung und alles Urteilens auf logischem, künstlerischem und ethischem Gebiet, die in allen Begriffen und Sätzen als Denknotwendigkeiten allgegenwärtig sind, zu dem wechselnden Verlauf des geistigen Lebens stehen. Gott wird aus den Denknotwendigkeiten nicht als deren transzendente Ursache erschlossen, sondern unmittelbar in ihnen als incommutabilis veritas vorgefunden. Aus diesem erkenntnistheoretischen Zusammenhang ergibt sich nun das dritte Stadium der mystischen Kontemplation in der Auslegung des 41. Psalms. Quaerens ergo deum meum in rebus visibilibus et corporalibus et non inveniens, quaerens eius substantiam in me ipso, quasi aliquid sit qualis ego sum, neque hoc inveniens: aliquid super animam esse sentio deum meum. Ergo, ut

eum animi intellectu tangerem, haec meditatus sum, et effudi super me animam meam. Quando anima mea contingeret quod super animam meam quaeritur, nisi anima mea super se ipsam effunderetur? Si enim in se ipsa remaneret, nihil aliud quam se videret . . . Effudi super me animam meam, et iam non restat quem tangam nisi deum meum. Ibi enim domus dei mei, super animam meam habitat . . . Dieses mystische Erlebnis hat mit dem veritas-Argument dreierlei gemeinsam: 1) Gott wird im Bewußtsein unmittelbar vorgefunden. In dem Akt, der nach Ps. 41, v. 4 als effundi bezeichnet wird, findet wie bei der Einsicht in die letzten Prinzipien eine Berührung Gottes statt. 2) Die Bewußtseinssphäre, in die hinein die Seele ausgegossen wird, in der also die Berührung stattfindet, wird im veritas-Argument als das Gebiet supra mentem nostram, in der Psalmenauslegung als dasjenige super animam meam bezeichnet. 3) Daß das Ich, sobald es sich in das über der Seele liegende Gebiet hinein ergießt, auf Gott trifft, ist in beiden Fällen eine Notwendigkeit, im veritas-Argument, weil der denkende und wertende Geist nicht umhin kann, sich der unabänderlichen Wahrheitsgrundlage seiner Urteile bewußt zu werden, in der mystischen Kontemplation, weil der Seele, wenn sie sich über sich hinaus ergießt, „nichts anderes zu berühren übrig bleibt" als ihr Gott. Auch wenn nicht beidemal Gott als incommutabilis veritas bezeichnet wäre, müßte man durch diese dreifache Übereinstimmung auf die Vermutung geführt werden, daß das veritas-Argument und das dritte Stadium der mystischen Meditation zwei Seiten einer und derselben Sache sind. Wie bei Plotin, so verschließen wir uns auch hier das Verständnis des Zusammenhangs der beiden Seiten des Vorgangs vollständig, wenn wir dieselben auf zwei Seelenvermögen, das intellektuelle und emotionale verteilen. Sehen wir vielmehr von der ganzen Vermögenspsychologie und ihren jedenfalls auf diesem Gebiete irreführenden Fragestellungen ab, und behandeln wir den Vorgang als einheitlichen Prozeß, so ist offenbar, wie bei Plotin, das mystische Erlebnis ein notwendiges Element im Verlauf des Bewußtseinsvorgangs, der durch den Begriffssyllogismus entfesselt wird. Die Begriffssymbolik des Gottesbeweises, der die allem Denken und Wollen immanenten Notwendigkeiten herausstellt, ist an und für sich betrachtet neutral gegenüber der Antinomie, die sofort schmerzlich empfunden wird, sobald wir den in diesen Sätzen symbolisierten Gedankengang im Bewußtsein vollziehen wollen. Es ist die Antinomie, die im Verhältnis zwischen dem apriorischen und empirischen Element der Erfahrung enthalten ist. Die apriorischen Elemente der Erfahrung, die letzten Begriffe und Axiome, lassen sich wohl durch eine sog. Abstraktion von den empirischen Elementen, den wechselnden Erscheinungen, Vorstellungen und Gedanken unterscheiden, aber niemals

diesen gegenüber isolieren, niemals von der Empirie subtrahieren, um sie unter Ausschaltung der letzteren allein im Bewußtsein zu behalten, da sie immer nur in der Empirie zum Bewußtsein kommen und diese ohne sie nicht gedacht werden kann. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Die eine Seite im Bewußtwerden dieser im veritas-Beweis enthaltenen Antinomie ist nun die ewig ungestillte Sehnsucht, den Gegensatz zwischen der incommutabilis veritas, dem Inbegriff aller ewigen dem Bewußtsein immanenten Fundamente, und der wechselnden Empirie aufzuheben und die Einheit zwischen beiden das ganze Bewußtsein ausfüllen zu lassen. Und diese Seite des Vorgangs ist das dritte Stadium der mystischen Kontemplation. Der Drang nach Einheit der unveränderlichen Wahrheit mit der Vielheit der sich beständig hervordrängenden Einzelerscheinungen sucht nun nach einer symbolischen Darstellung. In dieser muß sowohl das Bewußtsein der unlösbaren Antinomie zum Ausdruck kommen als auch der Glaube an eine wenn auch unvorstellbare Lösung der Spannung, in der der Einheitsdrang das immanente Prinzip seiner Richtung als Zielpunkt über sich hinausprojiziert. Wir werden also, wie sich schon bei Plotin zeigte, für die Darstellung des höchsten mystischen Vorgangs immer zwei Arten von symbolischen Ausdrucksformen zu erwarten haben. Die einen werden die Antinomie selbst in Form eines logischen Widerspruchs, einer contradictio in adiecto zum Ausdruck bringen. Die andern werden die geglaubte aber undenkbare Lösung des Widerstreits symbolisch über den Bereich der Denkbarkeit hinausprojiziert in bewußt inadäquaten Bildern darstellen. So greift Augustin aus dem 41. Psalm zunächst den tiefsinnig widerspruchsvollen Ausdruck heraus, zu dem seine Auslegung immer wieder zurückkehrt: Effudi super me animam meam. Die Seele überschreitet ihre eigene Grenze, tritt aus sich heraus, läßt sich selbst unter sich zurück, hebt sich also eigentlich selbst auf, indem sie alles Wechselnde ausschaltet, stürzt aber dabei nicht in das Nichts hinab, wie es logisch notwendig wäre, sondern trifft auf das Ewige, das im Bewußtsein zurückbleibt, wenn man von allem Empirischen abstrahiert. Beim Suchen nach der zweiten Art von symbolischen Ausdrücken für das mystische Erlebnis, nämlich nach inadäquaten Bildern für das unsichtbare Ziel des mystischen Prozesses, macht sich naturgemäß die religiöse Tradition geltend, in der der Mystiker lebt.

Hier ist der Kanal, durch den die kirchliche Dogmatik in das mystische Denken einströmt, die Sphäre, in der sich der interessante Amalgamierungsprozeß vollzieht, durch welchen die Mystik mit der jeweiligen Kirche, in der sie auftritt, eine beinahe unlösbare chemische Verbindung eingeht. Wir werden uns in den folgenden Abschnitten mit diesem Amalgamierungsprozeß, wie er sich in der Scholastik vollzieht,

und mit den doppeldeutigen Formeln, die er hervorruft, noch in extenso zu beschäftigen haben. Doch zeigen schon die erwähnten mystischen Ausführungen Augustins, daß besonders jene Sphäre der inadäquaten Bilder das Medium ist, in welchem ein Kompromiß zwischen dem kirchlichen Supranaturalismus und der auf ganz anderer Grundlage ruhenden mystischen Denkweise zustande kommt. Das Verhältnis zwischen dem mystischen Vorgang und den symbolischen Vorstellungen, in denen er sich niederschlägt, läßt sich immer gleichzeitig von zwei entgegengesetzten Standpunkten aus deuten. Vom neuplatonischen Standpunkt aus erscheint die supranaturalistisch orientierte kirchliche Gottesvorstellung, Versöhnungslehre und Sakramentsanstalt als inadäquates Symbol für den mystischen Prozeß, der auf dem unfaßbaren Wesen des in allem Bewußtsein unmittelbar gegenwärtigen höchsten Inhalts der unveränderlichen Wahrheit beruht. Vom kirchlichen Standpunkte aus, der ja für Augustins Gesamtanschauung der entscheidende ist, erscheint umgekehrt der supranaturale Gott der kirchlichen Heilsanstalt als die absolute Wirklichkeit, das mystische Erlebnis als eine wunderbare supranaturale Einwirkung Gottes auf einzelne Menschenseelen, bildlich gesprochen als eine Einwohnung Gottes in ihnen, ermöglicht durch die Heilsgeschichte, herbeigeführt durch das kirchliche Mysterieninstitut. Diese beiden entgegengesetzten Deutungen des mystischen Erlebnisses, die plotinische, für die der mystische Prozeß die primäre Grundlage des gesamten Denkens bildet, und die kirchliche, die denselben als sekundäres Element in eine vorher schon feststehende Anschauung über Gott, Welt und Seele einfügt, gehen nun seit Augustin eine innige Verschmelzung miteinander ein, indem dem mystischen Bedürfnis nach inadäquaten Symbolen, Hüllen und Vehikeln das kirchliche Dogma und Mysterienwesen entgegenkommt. Dieselben Sätze und Ausdrücke, die der Mystiker gebraucht, können von der einen Seite gesehen als mystische Symbolsprache im Sinne Plotins, von der andern Seite als Einfügung seines Erlebnisses in das kirchliche Schema aufgefaßt werden. Und diese Doppeldeutigkeit ist für die ganze mystische Literatur der katholischen Kirche charakteristisch. Es ist deshalb sehr leicht, gegen den hier behaupteten Zusammenhang zwischen dem veritas-Argument und der Mystik bei Augustin den Gegenbeweis anzutreten durch Anführung von Augustinstellen, in denen die mystische Berührung Gottes in die kirchliche Gnadenlehre eingefügt ist. Diese Doppelseitigkeit liegt in der Natur der Sache. In der Auslegung des 41. Psalmes geht der Nachweis, daß die über sich hinaustretende Seele notwendig in Gott ausfließt, die Erhebung über die empiristischen Veränderungen in die „unveränderliche Wahrheit", unmittelbar in den kirchlichen Gedanken über: Ille enim, qui habet altissimam in secreto domum, habet etiam in terra tabernaculum. Tabernaculum eius in terra

ecclesia est adhuc peregrina . . . Tabernaculum enim dei in terra homines sunt fideles. Admiror in eis ipsorum membrorum obsequium, quia non in eis regnat peccatum ad oboediendum desideriis eius, nec exhibent membra sua arma iniquitatis peccato, sed exhibent deo vivo in bonis operibus. Aber diese bewundernde Vergegenwärtigung der Kirche als des irdischen Zeltes Gottes verflüchtigt sich im Fortgang der Meditation sogleich wieder zu einem Symbol für den mystischen Eingang in das aller Empirie entrückte „Haus Gottes". Tamen dum miratur membra tabernaculi, ita perductus est ad domum dei: percepit quandam dulcedinem, sequendo interiorem nescio quam et occultam voluptatem, tanquam de domo dei sonaret suaviter aliquod organum. Et cum ille ambularet in tabernaculo, audito quodam interiore sono, ductus dulcedine sequens quod sonabat abstrahens se ab omni strepitu carnis et sanguinis pervenit usque ad domum dei. Die festlichen Feiern und Klänge, die den irdischen Tempel erfüllen, werden zum symbolischen Bilde für das ewige Fest, das fern von allem Wechsel der Erscheinungen gefeiert wird. Dies hic festus ita est, ut nec aperiatur initio nec fine claudatur. De illa aeterna et perpetua festivitate sonat nescio quid canorum et dulce auribus cordis, sed si non perstrepat mundus. Das mystische Erleben ist also wie ein Feuer, in dessen Nähe sich feste Gebilde, wie die Vorstellung eines übernatürlichen Gottes, das Bild der Kirche oder die Idee einer Mehrheit von Einzelseelen, in denen Gott seine Wohnung aufschlägt, eine Zeitlang halten können. Sobald diese Gebilde aber der glühenden Ausstrahlung länger ausgesetzt sind, fangen sie an zu schmelzen und verflüchtigen sich zu Symbolen für etwas, das in einer Sphäre liegt, in der die festen Grenzen zwischen Gott, Welt und Seele, zwischen einer Seele und anderen Seelen aufgehoben sind. Dieser neuplatonischen Auflösung von Schrifttradition und Kircheninstitut in Symbole für das unaussprechliche Ziel der mystischen Sehnsucht hält aber bei Augustin immer die andere „vulgärkatholische" Seite seiner Gesamtanschauung das Gleichgewicht, die wir in diesem Zusammenhang nicht weiter verfolgen können, für die aber alles das, was sich vom neuplatonischen Standpunkt aus zu Symbolen und Bildern verflüchtigte, wieder zum realen und unentbehrlichen Medium der Heilsaneignung wird.

Blicken wir von hier aus noch einmal zurück auf den Zusammenhang zwischen den Gottesbeweisen und der mystischen Meditation in Augustins Psalmenauslegung, so entsprechen offenbar drei Stadien der mystischen Versenkung in den höchsten Inhalt drei Stufen des Gottesbeweises. Dem Übergang von der bei der Naturbetrachtung erwachenden Gottesahnung zum Suchen in den Tiefen der eigenen Seele und von da zum Ausfließen der Seele in den

unmittelbar gegenwärtigen Gott entspricht der Fortschritt vom Schluß aus der Schöpfung auf den Schöpfer zu dem aus dem Wesen der Seele gezogenen Rückschluß auf ihr Urbild und von diesem zur Reflexion auf die in allem Bewußtsein gegenwärtige unveränderliche Wahrheit. Aus dem Bisherigen läßt sich noch nicht deutlich erkennen, nach welchem Gesetz dieser fortschreitende Prozeß verläuft, der von der einen Seite gesehen als zunehmende mystische Versenkung, von der andern Seite gesehen als Aneinanderreihung immer triftigerer Argumente für das Dasein Gottes erscheint. Aber schon bei der Betrachtung des seitherigen Materials drängte sich der allgemeine Eindruck auf, daß der Fortschritt nach beiden Seiten hin in einer zunehmenden Annäherung an die mystische und gedankenmäßige Vergegenwärtigung der Einheitssphäre besteht, in der die letzten Unterscheidungen aufgehoben sind, in einer zunehmenden Auflösung der dualistischen Schemata in der einlinigen Denkweise. Die dualistische Scheidung zwischen Ursache und Wirkung, Schöpfer und Schöpfung, die im kosmologischen Argument vorliegt, beginnt bereits im Schluß aus der Seele auf ihr schöpferisches Urbild ihren exklusiven Charakter zu verlieren. Aber erst im veritas-Argument wird das exklusive Schema von Ursache und Wirkung vollends ganz verdrängt durch das unlösbare Verhältnis zwischen dem empirischen Bewußtsein und der unmittelbar in ihm vorgefundenen ewigen Wahrheit. Die mystische Sehnsucht, die in der Natur und in der eigenen Seele Gott immer nur indirekt gefunden hatte, kommt nun im unmittelbaren Gottesbewußtsein zur Ruhe.

Das Kriterium, nach welchem hier die Gottesbeweise als Stadien eines im unmittelbaren Gottesbewußtsein endigenden Prozesses beurteilt werden, kann jedoch erst deutlicher werden, wenn wir den Zusammenhang zwischen den Gottesbeweisen und der Mystik tiefer in die mittelalterliche Literatur hinein verfolgen. Gehen wir zunächst zu Anselm über, so tritt hier der Stufengang der religiösen Kontemplation in seinem Zusammenhang mit dem Stufenunterschied der Gottesbeweise nur erst in den allgemeinen Grundzügen hervor. Es handelt sich hier um den Fortschritt vom Monologium zum Proslogium. Das Monologium ist eine auf die Bitte der Mönche in Form einer Meditation niedergeschriebene Zusammenfassung von Gedanken, die in klösterlichen Kolloquien über die Essenz der Gottheit und damit zusammenhängende Fragen besonders im Anschluß an Augustin vorgebracht worden waren (vgl. die praefatio). Die drei Gottesbeweise des Monologium, der Beweis aus dem Begriff des Guten, aus dem Begriff des Seins und aus der Gradverschiedenheit der Dinge, gehören daher noch nicht der höchsten Stufe der einsamen Kontemplation an. Dem entspricht es, daß alle drei Beweise auf ein Verhältnis aufgebaut sind, das nur eine indirekte Beziehung des Denkens auf Gott

zuläßt. Dieses Verhältnis ist die Relation, in der in der platonischen Ideenlehre die hypostasierte Idee zu den Einzelerscheinungen steht. Die vielen Einzelgüter müssen durch ein Gut gut sein, das sein Gutsein nicht mehr durch etwas anderes, sondern durch sich selbst hat[1]. Alle seienden Dinge haben ihr Sein durch etwas, was durch sich selbst existiert[2]. Die auf der höchsten Stufe der graduellen Einteilung der Dinge stehenden Naturen, die wir postulieren müssen, wenn wir der absurden Annahme einer unbegrenzten Menge von Naturen entgehen wollen, weisen auf eine einzige höchste Natur hin, durch die sie sind, was sie sind[3]. Das Verhältnis, das hier durch die Präposition per ausgedrückt ist, steht zwar, vom Standpunkt der einlinigen Denkweise aus betrachtet, höher als das dem kosmologischen Argument zugrunde liegende Kausalverhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung. Allein die Hypostasierung der Ideenwelt bei Plato macht doch die Idee zu einem aliud gegenüber der Einzelerscheinung und biegt das durch per ausgedrückte logische Verhältnis in ein höheres Kausalverhältnis um. Dadurch werden die drei Argumente des Monologium doch immer noch auf dem Niveau indirekter Schlüsse auf Gott festgehalten. Das Proömium zum Proslogium kündigt darum den Übergang zu einem höher stehenden Argument an, das im Unterschied von der „Verkettung vieler Argumente" im Monologium einheitlich wäre und ohne Heranziehung anderweitiger Beweismittel zur Feststellung des göttlichen Seins und der göttlichen Güte genügte. Postquam opusculum quoddam, velut exemplum meditandi de ratione fidei, cogentibus me precibus quorundam fratrum, in persona alicuius tacite secum ratiocinando quae nesciat investigantis edidi: considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi mecum quaerere si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia Deus vere et quia est summum bonum nullo alio indigens et quo omnia indigent ut sint et bene sint, et quaecumque credimus de divina substantia, sufficeret. Diesem Fortschritt zu einer höheren Beweiskräftigkeit der Argumentation entspricht aber der

---

[1]) Ergo consequitur, ut omnia alia bona sint per aliud, quam quod ipsa sunt: et ipsum solum per se ipsum . . . Illud itaque solum est summe bonum, quod solum est per se bonum. Monol. c. 1.

[2]) Quaecunque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per se ipsum, ib. c. 3.

[3]) Quod si nec per hoc quod sunt, nec per aliud possibile est tales esse plures naturas, quibus nihil sit praestantius, nullo modo possunt esse naturae plures huiusmodi. Restat igitur unam et solam naturam aliquam esse, quae sic est aliis superior, ut nulli sit inferior, ib. c. 4.

Übergang zu einem höheren Grad der mystischen Kontemplation. Nachdem das Monologium die Ergebnisse klösterlicher Kolloquien sub quodam meditationis exemplo dargestellt hat, beginnt das Proslogium mit einer excitatio mentis ad contemplandum Deum: Eia nunc homuncio, fuge paululum, occupationes tuas, absconde te modicum a tumultuosis cogitationibus tui . . . Vaca aliquantulum Deo et requiesce aliquantulum in eo. Intra in cubiculum mentis tuae; exclude omnia praeter Deum, et quae te iuvent ad quaerendum eum et clauso ostio quaere eum. In diesem Suchen Gottes fließt Erkenntnis und Wertempfindung in eins zusammen. Doce me quaerere te, et ostende te quaerenti, quia nec quaerere te possum, nisi tu doceas, nec invenire, nisi te ostendas. Quaeram te desiderando, desiderem quaerendo, inveniam amando, amem inveniendo. Es ist derselbe Inhalt, die göttliche veritas, die von der einen Seite gesehen Inhalt des Intellekts, von der andern Seite gesehen Gegenstand der Liebe ist. Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Daß es sich hier nicht um zwei disparate Vorgänge, sondern um zwei Seiten eines geistigen Prozesses handelt, wird mit den Worten begründet: Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam. M. a. W. Das credere, das nach dem Vorausgehenden mit dem amare zusammengehört, läßt sich nicht vom intellektuellen Prozeß unterscheiden als das Ziel von dem Mittel zu seiner Erreichung oder als die Wirkung von der Ursache, sondern Glaube und Liebe bedingen die höchste Erkenntnis. Im credere ist der Gegensatz zwischen Wille und Intellekt aufgehoben. Auf diese einleitenden Bemerkungen folgt unmittelbar, und zwar in Gebetsform, der ontologische Gottesbeweis. In ihm verwirklicht sich also das intelligere veritatem, das zugleich ein credere et amare veritatem, ein requiescere aliquantulum in Deo ist.

Die Vermutung, die sich bei der Lektüre von Augustins Psalmenerklärung nahelegte, daß der veritas-Beweis bezw. seine Fortbildung, das ontologische Argument, die theoretische Seite der höchsten Stufe der mystischen Kontemplation darstellt, der sich die übrigen Gottesbeweise und Kontemplationsstufen in aufsteigender Reihe annähern, wird also durch das Verhältnis zwischen Anselms Monologium und Proslogium bestätigt. Doch zeigt sich das Bild der aufsteigenden mystisch-intellektuellen Stufenleiter auch bei Anselm nur erst in allgemeinen Umrissen. Es treten bis jetzt nur die zwei Hauptstadien deutlich auseinander, das vor dem ontologischen Beweis liegende mittelbare Gottsuchen mit seinen mehr oder weniger indirekten Schlüssen auf Gott als Ursache, als Urbild, als schöpferische Idee, und das mit dem ontologischen Beweis eintretende

unmittelbare Gottfinden mit dem direkten Eingehen des Denkens auf das Wesen des allgegenwärtigen Inhalts.

3. Die Beziehungen zwischen den Gottesbeweisen und der Mystik bei Hugo von St. Victor und Bonaventura.

Es läge nahe, eine Weiterbildung dieser mystisch-intellektuellen Stufeneinteilung von der Schule von St. Victor zu erwarten, die ja ebenfalls die Pflege der mystischen Kontemplation mit der Ausbildung von Gottesbeweisen verband, die neben den Augustinischen und Anselm'schen durch das ganze Mittelalter hindurch wiederholt wurden. Allein die theologische Bedeutung der Viktoriner besteht gerade darin, daß in ihnen die neuplatonisch-mystische Unterströmung des mittelalterlichen Denkens von einer ihr ursprünglich fremdartigen, im wesentlichen auf Boëthius zurückgehenden Erkenntnistheorie durchkreuzt wird. In den Rahmen dieser schon vor dem Eindringen der Hauptwerke des Aristoteles verbreiteten aristotelischen Erkenntnistheorie wurde die augustinische Mystik als ein fremdes Element eingefügt, das mit den letzten Grundlagen des Systems in keinem innern Zusammenhang stand. Die entscheidende Differenz zwischen der Erkenntnislehre Hugos von St. Victor und derjenigen Augustins besteht darin, daß für Hugo das Bewußtwerden der höchsten Begriffe und Axiome des Denkens und der absoluten Werturteile nicht wie bei Augustin in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem göttlichen Lichte steht. Das Denken ist bei Hugo die Funktion eines zweiten, inneren Auges, das zum äußeren hinzukommt. Habes alium oculum intus multo clariorem isto, qui praeterita, praesentia et futura simul respicit, qui suae visionis lumen et aciem per cuncta diffundit, qui occulta penetrat, subtilia investigat, luce aliena ad videndum non indigens, sed sua ac propria luce prospiciens (de vanitate mundi I, PL. 176, 704 B). Ebenso beruhen die sittlichen Urteile, soweit sie nicht durch Unterricht von außen an den Menschen herangebracht werden (praeceptum disciplinae), auf dem praeceptum naturae. Praeceptum naturae fuit, quod intus aspiratum est per naturam; praeceptum vero disciplinae, quod foris appositum est ad disciplinam: intus per sensum, foris per verbum. In his duobus mandatis totum continetur quidquid bonum vel faciendum vel cavendum praecipitur (de sacramentis l. I p. 6 c. 7, PL. 176, 268 C). Der Erkenntnisprozeß bis hinauf zur höchsten Abstraktion vollzieht sich darum ohne Beziehung zur göttlichen Einstrahlung. Das sinnliche Vorstellungsbild steigt zur Vernunft empor. Im körperlosen Geiste kommt zunächst ein Abdruck des Bildes zustande, das sich der Seele einprägt infolge ihrer Verbindung mit dem Körper. Dann kommt die reine Vernunft über aller Vorstellung, in der

der äußerste Punkt der Seele vom Körper aufwärts erreicht wird[1]. Bleibt so die göttliche Wirklichkeit dem Denkprozeß auf der ganzen Linie transzendent, so kann der unmittelbar erlebte Gott der Mystik nur ein Deus ex machina sein, der ohne inneren Zusammenhang mit dem Bisherigen im letzten Akt durch die Wolken bricht. Ohne deutliche Beziehung zur Erreichung des höchsten Gipfels der Erkenntnis durch die pura ratio tritt ein heterogenes Element in das geistige Leben ein. Der gegenwärtige Gott wirkt als reine Form von innen her formgebend auf die ratio ein, die bisher ein selbständig wirkendes Vermögen gewesen war. Nachdem Hugo den Erkenntnisprozeß bis zur höchsten Stufe, der „Tätigkeit der reinen Vernunft", verfolgt hat, fährt er fort: Quando autem ab anima sursum itur ad Deum, prima est intelligentia, quae est ratio ab interiori formata, quia rationi concurrens coniungitur praesentia divina, quae sursum informans rationem facit sapientiam sive intelligentiam, sicut imaginatio deorsum informans rationem scientiam facit (PL. 177, 289 A). Der Akt der unmittelbaren Gotteserkenntnis, der hiernach durch die praesentia divina in der Seele hervorgerufen wird, kann entweder als die Aktualisierung eines ursprünglich im Menschen vorhandenen, aber latent gewordenen Vermögens betrachtet werden, oder als Erzeugung einer neuen Funktion, zu der nur die allgemeine Möglichkeit im Menschen vorhanden gewesen sein muß. Auf die erste Annahme führt die berühmt gewordene Lehre Hugos vom dreifachen Auge des Menschen, die auch Richard von St. Victor[2] und viele andere übernommen haben. Um den Begriff des Glaubens zu gewinnen, sagt Hugo im Anschluß an 1. Kor. 2: Et ipsa anima quasi in medio quodam erat habens extra se mundum, intra se Deum, et acceperat oculum, quo extra se mundum videret et ea, quae in mundo erant; et hic erat oculus carnis. Alium oculum acceperat, quo se ipsum videret et ea, quae in ipsa erant; hic est oculus rationis. Alium rursum oculum acceperat, quo intra se Deum videret et ea, quae in Deo erant; et hic est oculus contemplationis. Hos igitur oculos quamdiu anima apertos et revelatos habebat, clare videbat et recte discernebat; postquam autem tenebrae peccati in illam intraverunt, oculus contemplationis

---

[1]) De unione corporis et spiritus, PL. 177, 285 ff.: Postea in spiritu incorporeo proxima post corpus est affectio imaginaria, qua anima ex corporis coniunctione afficitur, supra quam est ratio in imaginationem agens. Deinde ratio pura supra imaginationem, in qua ratione supremum est animae a corpore sursum. Vgl. H. Ostler, Die Psychologie des Hugo von St. Victor, Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mittelalters, Bd. VI H. 1, p. 74 ff. 127 ff.

[2]) Beni. maior I, 3. 7 (PL. 196, 66 C—67 C, 72 C), III, 8 (118 CD), vgl. Ostler a. a. O. S. 121.

exstinctus est, ut nihil videret; oculus autem rationis lippus (krank) effectus, ut dubie videret. Solus ille oculus, qui exstinctus non fuit, in sua claritate permansit, qui quamdiu lumen habet clarum, iudicium dubium non habet (de sacramentis I, X, 2, PL. 176, 329 C—330 A). Hiernach scheint es ein von der ratio verschiedenes seelisches Organ zu sein, das durch die Sünde verdunkelt, bei der Kontemplation wieder in Aktion tritt. Die zweite philosophisch schärfer herausgearbeitete Auffassung des Vorgangs liegt in der oben zitierten Stelle aus de unione corporis et spiritus vor. Nach dieser bedarf es zur Kontemplation nicht eines neuen Organs, das zur ratio hinzukommt. Sie ist vielmehr eine neue Funktion der ratio, die in dieser unter dem Einfluß der Gegenwart Gottes hervorgerufen wird. Wie die Imagination die Vernunft von unten formiert und sie zur scientia macht, so formiert die praesentia divina die Vernunft von oben und macht sie zur „Weisheit" oder „Intelligenz". Mag man nun nach der ersten Auffassung die Kontemplation als Tätigkeit eines besondern Organs bezeichnen, oder nach der zweiten Anschauung als besondere Funktion eines schon vorhandenen Organs, oder mag man endlich beide Auffassungen ineinanderfließen lassen im Anschluß an Boëthius[1], nach welchem „das Auge der Intelligenz . . . mit einem Geistesblick die einfache Form selbst schaut", in allen Fällen ist hier der innere Zusammenhang zwischen dem rationalen Denken und der mystischen Kontemplation, der bei Augustin und Anselm noch deutlich war, zerrissen. Damit ist aber auch die Verbindung gelöst, in der die höchsten Formen des Gottesbeweises bei Augustin und Anselm mit dem mystischen Erlebnis gestanden hatten. Für die zweilinige Scheidung zwischen der Erkenntnis und ihrem transzendenten Objekt, die Hugo nie überschreitet, kann die auf Gott gerichtete Argumentation nicht über die niedrigste Stufe, nämlich diejenige des physikotheologischen bezw. kosmologischen Arguments hinauskommen. Denn sind Ich und Gott gegeneinander exklusiv, so läßt sich nur eine kausale Beziehung zwischen beiden herstellen, da im Kausalverhältnis die beiden Glieder, Ursache und Wirkung, gegeneinander exklusiv bleiben können. Auch wenn bei Hugo die Seele zum Ausgangspunkt des Gottesbeweises gemacht wird, so führt dies nicht über die erste Stufe des Gottesbeweises hinaus, da das bei Augustin vorhandene intime Verhältnis zwischen Ich und Gott durch Hugos Voraussetzungen ausgeschlossen wird. Wohl reiht Hugo wie Augustin die Erkenntnis Gottes aus der Natur und diejenige aus der eigenen Seele als zwei Erkenntnisstufen aneinander, die noch nicht unmittelbar zu Gott führen. Quid ergo dices vel cogitabis, cum id quod Deus est

[1]) De consolatione philosoph. l. V pros. 4 (PL 63, 849), vgl. Ostler a. a. O. S. 142.

dicere vel cogitare volueris: Si terram cogitas, si coelum cogitas, si omnia quae in coelo sunt et in terra cogitas, nihil horum est Deus. Denique si spiritum cogitas, si animam cogitas: non est hoc Deus. Scio, inquis, quod hoc non est Deus, tamen hoc simile Deo est, et similitudine sua Deus demonstrari potest (de sacramentis 1, X, PL. 176, 329 AB). Wohl geht Hugo in seinem wichtigsten Gottesbeweis wie Augustin von der Konzentration auf das Selbstbewußtsein aus. Allein das Motiv, das ihn auf diesen Ausgangspunkt führt, ist ein völlig anderes als bei Augustin. Bei Augustin ist die Seele das eine Mal die höchste Stufe der vielsprossigen Leiter des Universums, auf der wir zu Gott emporsteigen, das andere Mal die Sphäre, in der die Wahrheit und die Wertmaßstäbe als Grundlagen der Gottesgewißheit gegeben sind. Diese einlinig orientierten Gedankenreihen fehlen bei Hugo vollständig. Wie dies bei seiner zweilinigen Auffassung der Erkenntnis nicht anders zu erwarten ist, empfindet er die Versenkung in die höchsten Abstraktionen als eine unfruchtbare Spekulation, die er ablehnt, um sich ausschließlich der „konkreten Erfahrung" zuzuwenden, d. h. der Wirklichkeit, wie sie unter vermeintlichem Abzug jener zusammenfassenden Allgemeinheiten übrig bleibt. So ist es das der augustinischen Spekulation völlig entgegengesetzte empiristische Motiv, das ihn auf die Seele als Ausgangspunkt des Gottesbeweises führt. Non enim, ut id loquamur, quod primum occurrit et scientibus nihil minus esse potest, (sc. mens ratione utens) se ipsam esse aliquid ignorare potest, cum ex his omnibus quae in se (hoc est in corpore suo) visibilia videt nihil se esse vel esse posse videt (de sacramentis 1, III, 7, PL. 176, 219). Er will also von dem „zuerst uns Entgegentretenden" sprechen, welches zugleich das geringste Maß des Wissens darstellt, nämlich der Einsicht, daß die mens etwas sei, einer Einsicht, die ihr aufgeht, sobald sie sieht, daß sie von allem, was sie an sich (d. h. an ihrem Körper) sichtbares sieht, nichts sei oder sein könne. Es ist somit das Selbstbewußtsein nicht als der psychologische Ort aprioriſcher, überzeitlicher Inhalte, sondern als empirisches, zeitliches Phänomen, was die Grundlage seines Gottesbeweises bildet. Dieser kann darum nichts anderes sein als ein Rückschluß aus einer Erfahrungstatsache auf seine Vorbedingungen mit Hilfe des Kausalgesetzes, also die Anwendung des kosmologischen Arguments auf die Seele als den uns am nächsten liegenden Ausschnitt aus der Gesamterfahrung. Aus den beiden Prämissen, daß der Menschengeist einen Anfang seiner Existenz gehabt habe, weil er sonst stets hätte um sich wissen müssen, und daß er sich nach Aussage seines eigenen Bewußtseins nicht selbst verursacht haben könne, wird die Notwendigkeit eines zum Dasein führenden Urhebers abgeleitet[1]. Hugos Seelenargument steht also ganz auf der-

[1]) . . cogitur ex se et hoc credere, quod aliquando se coepisse meminit;

selben Stufe wie sein zweiter Beweis aus der Veränderlichkeit der äußeren Erfahrungswelt, nach welchem alle Dinge, die einen Aufgang und Untergang haben, ohne Urheber weder Ursprung noch Wiederherstellung haben könnten [1].

Die Theologie Hugos von St. Victor ist also — so können wir, das Bisherige zusammenfassend, sagen — keine geradlinige Fortbildung der von Augustin begründeten mystischen Theologie. Die augustinische Mystik wird hier durch den Einfluß einer aristotelisch orientierten, empiristischen Erkenntnistheorie gekreuzt. Infolgedessen wird der ursprüngliche organische Zusammenhang zwischen dem theologischen Denken und dem mystischen Erlebnis zerrissen. Das im Schema des Kausalverhältnisses verlaufende Denken steht zu dem aus ganz andern Quellen schöpfenden Gotteserlebnis nur noch in einer äußerlichen Beziehung. Dies zeigt sich in einem Doppelten. Einmal wird das mystische Erlebnis selbst in das Kausalverhältnis zwischen Gott und Welt aufgenommen als das Resultat einer kausalen Einwirkung der forma formans auf die menschliche Vernunft oder ein höheres durch den Fall latent gewordenes menschliches Organ. Ferner wird die auf Gottes Dasein gerichtete Argumentation von dem mystischen Aufschwung zu Gott losgerissen. Die auf der Kausalität und dem Zeitverhältnis beruhenden Gottesbeweise, die nun allein noch übrig bleiben, stehen dem alle räumlichen und zeitlichen Unterschiede aufhebenden mystischen Verlangen fremd gegenüber.

Suchen wir nach der geradlinigen Fortsetzung der von Plotin über Augustin zu Anselm führenden Linie, so werden wir auf den großen Mystiker der älteren Franziskanerschule, Bonaventura, geführt. Was sich in Augustins Psalmenerklärung und in Anselms Monologium und Proslogium angebahnt hatte, die Auffassung der verschiedenen Arten der Gotteserkenntnis als Stadien auf dem Wege zu der mit dem ontologischen

---

quoniam non semper est, quia se nescire non potest, cum est. Cum ergo per se et in se coepisse et initium habuisse videat, nec hoc ignorare potest, quoniam cum non fuit, sibi ut esset initium et subsistentiam dare omnino non potuit. Ut ergo inciperet quod non erat ab alio factum est qui erat. Quem idcirco ipsum esse ab alio non coepisse necesse est; quoniam qui ab alio esse accepit, primus omnibus existendi auctor esse non potuit. de sacramentis l. I, III, 7. PL. 176, 219 B. Vgl. G. Grunwald, Gesch. der Gottesbeweise im Mittelalter, Beitr. z. Gesch. d. Philosophie des Mittelalters Bd. 6 H. 3, S. 69—71.

[1]) . . quia ortum et occasum habentia cuncta, sine auctore nec originem habere possent nec reparationem. Quae in toto aliquando coepisse idcirco dubium esse non potest; quia et in partibus suis sine cessatione quotidie et oriri videtur quod non est et praeterire quod est. Omne autem, quod mutabile est, aliquando non fuisse necesse est; quia quod stare non potuit, cum praesens fuit, indicat se aliquando non fuisse priusquam fuit. de sacramentis, l. 1. III, 10. PL. 176, 219.

Argument einsetzenden mystischen Unmittelbarkeit, das kommt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum zur Vollendung. Bonaventura spricht von sex gradus ascensionis in Deum, sex gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia, apex mentis. Dem entspricht ein triplex modus theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae: ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus (Itinerar. c. 1). Welches ist nun der Gesichtspunkt, nach welchem hier die verschiedenen Arten der Gotteserkenntnis in einer von niederen zu höheren Graden emporsteigenden Ordnung aufgereiht werden? Schon aus dem Bild von dem Vorhof, dem Heiligen und dem Allerheiligsten, das Bonaventura aus Augustin entnimmt, läßt sich wenigstens im allgemeinen das Kriterium erkennen, nach dem die Abstufung zustandekommt. Qui exercitati sunt in primo modo, intraverunt jam in atrium ante tabernaculum, qui vero in secundo, intraverunt in sancta: qui autem in tertio, intrant cum Summo pontifice in sancta sanctorum (c. 5). Der Grad der Gotteserkenntnis richtet sich also offenbar nach dem Verhältnis, in welchem auf der betreffenden Stufe das Ich und Gott und, was damit zusammenhängt, die Welt und Gott zueinander stehen. Doch wird aus diesem Bilde noch nicht deutlich, in welcher Beziehung sich dieses Verhältnis beim allmählichen Emporsteigen zur höchsten Stufe in zunehmendem Maße verändert, evolutionistisch ausgedrückt, in welcher Richtung dieses Verhältnis variiert. Suchen wir die Variationsrichtung dieses Verhältnisses aus der Beschreibung zu erkennen, die Bonaventura von den sechs bezw. sieben aufeinanderfolgenden Stufen der Gotteserkenntnis gibt, so ist zunächst klar, daß die siebente Stufe der Zielpunkt ist, dem sich die sechs übrigen Stufen allmählich nähern. Worin besteht nun dieser Zielpunkt, dem der ganze Prozeß zustrebt? Nachdem die sechs ersten Stadien durchlaufen sind, heißt es im Eingang von c. 7: Restat ut (sc. mens nostra) haec speculando transcendat, et transeat, non solum mundum istum sensibilem, verum etiam se ipsam: in quo transitu Christus est via et ostium, Christus est scala et vehiculum, tanquam propitiatorium super aram Dei collocatum . . . . Ad quod propitiatorium qui aspicit, ... pascha, hoc est transitum, cum eo facit: ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum . . . . Quod etiam ostensum est B. Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso . . . . apparuit Seraph, sex alarum in cruce confixus . . . ., ubi in Deum transiit per contemplationis excessum . . . . In hoc autem

transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur, et transformetur in Deum. Dem, der diesen Zustand erreichen will, wird geraten: Tu autem, o amice, circa mysticas visiones corroborato itinere et sensus desere, et intellectuales operationes et sensibilia, et invisibilia: et omne non ens et ens, et ad unitatem (ut possibile est) inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam, et scientiam. Sehen wir von der Beziehung auf Christus ab, so haben wir hier offenbar dasselbe Ziel, das nach dem oben Ausgeführten Plotin vorschwebte, die Aufhebung der Spannung zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit, die auch im höchsten Begriffsinhalt immer noch vorhanden war, die isolierte Vergegenwärtigung der Einheitsseite der höchsten Antinomie, die Vernichtung der Unterscheidung zwischen der mens und dem höchsten Inhalt, die ja nur auf jener Antinomie beruht, also die Ausschaltung des Subjekt-Objekt-Verhältnisses und jedes andern Verhältnisses zwischen Ich und Gott, das transire, transferri, transformari in Deum, ad unitatem Dei restitui. Das Bewußtsein, daß die Aufhebung der Antinomie undenkbar ist und doch im höchsten Maße ersehnt werden muß, schlägt sich auch bei Bonaventura in dem Gedanken nieder: dieser Zustand ist einerseits Annullierung des Bewußtseins, andererseits aber, ja gerade darum, höchste Steigerung des Bewußtseins. Jede Beschreibung dieses Zustandes muß sich darum notwendig in einem logischen Widerstreit bewegen. Bonaventura schwelgt in diesen Widersprüchen, ganz wie Plotin in den Enneaden. Den Widerstreit zwischen Vernichtung des Bewußtseins und höchstem Schauen findet er in dem Wort Exod. 33 ausgedrückt: Non videbit me homo et vivet. Moriamur ergo, et ingrediamur in caliginem[1], imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis, et phantasmatibus, transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad patrem, ut ostenso nobis Patre dicamus cum Philippo: Sufficit nobis. Im Anschluß an Dionysius Areopagita (de myst. theol. c. 1) betet auch Bonaventura: Trinitas superessentialis, et superdeus, et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum, et superlucentem, et supersublimissimum verticem: ubi nova, et absoluta, et inconversibilia, et incommutabilia, Theologiae mysteria, secundum superlucentem absconditam occulte docentis silentii

[1]) Der traditionelle Ausdruck für das mystische Dunkel, d. h. die Aufhebung aller äußeren Eindrücke bei der mystischen Kontemplation. Nach A. Daniels Beitr. z. Gesch. der Philos. des Mittelalters, Bd. VIII, H. 1—2, S. 150, stammt dieser auch sonst bei Bonaventura z. B. Brevil. V, 6 vorkommende Ausdruck aus Pseudo-Dionysius ad Dorotheum (PG. 3, 1073).

caliginem, in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omnia relucent .... In dem so beschriebenen „Übergang in Gott", in welchem alle vorher zwischen Ich, Welt und Gott konstatierten Verhältnisse in einer alles Denken übersteigenden Einheit aufgelöst sind, haben wir also den Gipfelpunkt, dem die vorausgehenden Erkenntnisstufen zustreben. Daraus ergibt sich das Kriterium, nach welchem die vorausgehenden Stufen geordnet werden. Eine Erkenntnisstufe steht um so höher, je näher das Verhältnis, das auf dieser Stufe auf die Beziehung zwischen Ich, Welt und Gott angewandt wird, der absoluten Aufhebung aller Verhältnisbestimmungen in der Einheit steht. Daraus ergeben sich zunächst die schon von Augustin festgelegten drei Hauptstadien, die die wichtigsten Abschnitte des nach oben führenden Weges darstellen. Auf der ersten Hauptstufe, dem contemplari Deum extra nos, ist das Verhältnis zwischen Ich, Welt und Gott am weitesten von der Identität entfernt. Die Welt ist das vestigium, welches das Ich indirekt zu Gott führt. Auf der zweiten Hauptstufe, dem contemplari Deum intra nos, tritt an die Stelle des Umwegs über das vestigium die unmittelbarere Beziehung zwischen Bild und Abgebildetem, die Erkenntnis vollzieht sich per imaginem. Auf der dritten Hauptstufe, dem contemplari Deum supra nos, werden Bild und Abgebildetes, die bisher einander noch gegenüberstanden, gewissermaßen zusammengerückt, so daß sie sich berühren im Sinne der Augustin entnommen Stelle aus Psalm 41, die offenbar den Hintergrund dieser Ausführungen bildet: Effudi super me animam meam, et iam non restat quem tangam nisi deum meum. Von da aus ist dann nur noch ein Schritt zur letzten Stufe, zur mystischen Auflösung des Unterschieds zwischen Ich und Gott. Aber nicht nur die Anordnung dieser drei aus Augustin übernommenen Hauptstufen wird durch das Prinzip der Annäherung an den mystischen transitus in Deum bestimmt, sondern auch die Bonaventura eigentümliche Einteilung dieser drei Hauptabschnitte des Kontemplationswegs in Unterabschnitte, die Einfügung des ganzen philosophisch-theologischen Materials in diesen reichgegliederten Entwicklungsprozeß steht unter demselben Gesichtspunkt. Nach der am Anfang des 7. Kapitels gegebenen Übersicht zerfällt jede der drei Hauptstufen in zwei Unterabteilungen, die erste teilt sich in contueri Deum per vestigia, et in vestigiis, die zweite in Gotteserkenntnis per imaginem, et in imagine, die dritte in Kontemplation per divinae lucis similitudinem super nos relucentem, et in ipsa luce. Auf jeder der drei Hauptstufen ist also die betreffende Beziehung zunächst ein Mittel (per), das es der Kontuition möglich macht, sich auf ihr Objekt zu richten, und dann ein Medium, in welchem sie ihr Objekt enthalten findet. Die zweite Erkenntnisweise wird gelegentlich (z. B. c. 2) als eine excellentior

modus et immediatior bezeichnet, also als eine höhere Approximation an die Unmittelbarkeit des Identitätsverhältnisses. Wie fügen sich nun die Gottesbeweise in den Rahmen dieser sechsfach abgestuften Skala ein? Der kosmologische Schluß auf Gott wird nur auf der untersten Stufe vollzogen, beim contueri Deum per vestigia. Nur hier wird die Beziehung zwischen Gott und der übrigen Wirklichkeit durch das exklusive Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung bestimmt. Die sinnlich wahrnehmbare Welt ist das speculum, per quod transeamus ad Deum opificem summum. Gott wird erschlossen als die causa essendi für alles Seiende. Qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat, mutus est: qui ex tantis indiciis primum principium non advertit, stultus est (c. 1). Schon auf der zweiten Stufe, bei der speculatio Dei in vestigiis, tritt an die Stelle des Kausalverhältnisses eine Art Immanenzverhältnis. Infolge der besonderen Art, wie der Makrokosmus der sensiblen Welt mit dem Mikrokosmus der Seele in Beziehung tritt, gestaltet sich auch schon die Wahrnehmung der sensiblen Welt zu einem Schauen Gottes „in seinen Spuren". Und schon hier tritt, wenn auch noch in den Schranken des durch den Begriff vestigium bestimmten Verhältnisses zwischen Gott und Wirklichkeit, der Grundgedanke des augustinischen veritas-Arguments hervor. Denn nachdem schon die beiden ersten Elemente des Wahrnehmungsvorgangs, die apprehensio und oblectatio ein speculari Deum in vestigiis ermöglicht hatten, die apprehensio, indem das generare similitudines in medio et de medio in organo, durch welches die sinnliche Empfindung zustandekommt, die aeterna generatio Verbi (similitudo coaequalis) und die gratia unionis (sicut species corporali organo) wiederspiegelt, die delectatio als Hinweis auf die fontalis et vera delectatio in solo Deo, führt das dritte Element des Wahrnehmungsprozesses, die diiudicatio, eine Stufe höher. Excellentiori autem modo et immediatiori diiudicatio ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam. In der diiudicatio wird nach dem Grund oder Vernunftprinzip gefragt, durch welches die delectatio zustandekommt. Da aber die ratio pulchri, suavis et salubris, die auf der proportio aequalitatis beruht, bei großen und kleinen Objekten dieselbe ist, und von zeitlichen und örtlichen Veränderungen unabhängig bleibt, so führt die Abstraktion von Ort, Zeit, Aufeinanderfolge und Veränderung, die wir in den Akten der diiudicatio vollziehen, auf ein immutabile, incircumscriptibile et interminabile. Nihil autem est omnino immutabile, incircumscriptibile et interminabile, nisi quod est aeternum, omne autem quod est aeternum, est Deus, vel in Deo. Von den Gesetzen oder Prinzipien, vermöge deren wir mit Gewißheit über alle Sinnendinge urteilen, gilt also nach Augustin: Nullus

de eis judicat, sed per illas. Folglich haben sie aprioriſchen Notwendigkeitscharakter, ſind leges non factae sed increatae, aeternaliter existentes in arte aeterna. Doch behält dieſes Auffinden des ewigen Elements im Wahrnehmungsprozeß auf dieſer Stufe immer noch den Charakter eines Schluſſes vom ſichtbaren vestigium auf die invisibilia Dei im Sinne von Röm. 1, 20. Erſt auf der dritten Stufe, auf welcher an die Stelle des äußerlichen vestigium das innerliche Abbild tritt, tritt auch das veritas-Argument in ein höheres Stadium ein und kommt in vollerem Umfange zur Geltung. Die Untrennbarkeit von se amare, se nosse und se meminisse im menſchlichen Geiſt, ſo wird im engen Anſchluß an Auguſtins de Trinitate ausgeführt, ſpiegelt die göttliche Dreieinigkeit wieder (c. 3). Memoria, intellectus und virtus electiva ſind aber nur drei verſchiedene Wege, die zu dem aprioriſchen Element des Bewußtſeins führen, in dem die aeterna ars offenbar wird. Die memoria iſt nicht nur, weil ſie Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umſpannt, ein Bild der Ewigkeit Gottes und enthält in den einfachen Grundelementen der räumlichen und zeitlichen Quantitäten (Raumpunkt, Zeitpunkt, Einheit) überſinnliche Formen, ſondern ſie trägt auch die scientiarum principia et dignitates in ſich, und zwar in einer Weiſe, daß ſie dieſelben, ſobald ſie ſie vernimmt, als etwas Angeborenes und Vertrautes wiedererkennt, ſo den Satz des Widerſpruchs oder das Axiom vom Verhältnis des Ganzen zu den Teilen. Daraus folgt, quod ipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum. Die virtus intellectiva führt von einer andern Seite her auf denſelben Punkt. Als Vermögen der Begriffsbildung (intellectus terminorum) führt ſie zu dem in jeder Definition enthaltenen höchſten Allgemeinbegriff des ens empor, demgegenüber alle niedrigeren Begriffe als privationes et defectus erſcheinen. Da Privationen nur durch die entſprechenden Poſitionen erkannt werden können, ſo kann die begriffliche Erkenntnis irgend einer der geſchaffenen Weſen nicht zuſtandekommen, wenn ſie nicht unterſtützt wird vom intellectus entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti: quod est simpliciter et aeternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Als Vermögen der Satzbildung (intellectus propositionum) führt der Intellekt auf das Prinzip der Wahrheitsgewißheit. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam aliam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera, et verbum in principio apud Deum. Als Vermögen der Schlußfolgerung endlich (intellectus illationis) führt der Intellekt auf

das Prinzip der logischen Notwendigkeit (illationis necessitas). Diese kann nicht von der materiellen Existenz der Sache kommen, die ja kontingent ist, noch auch von der Existenz der Sache in der Seele, weil sie damit allein nur eine subjektive Fiktion wäre. Venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem adinvicem, ad illius aeternae artis repraesentationem. Omnis igitur, ut dicit Augustinus in libro de vera religione, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate, et ad ipsam pervenire. Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati: dum nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere.

Auf eine dritte Seite des höchsten Inhalts führt die virtus electiva. Das consilium, d. h. die Beantwortung der Frage, welches von zwei Objekten besser sei, setzt notwendig die impressa notitia summi boni voraus, das iudicium ist ein Gesetz, das selbst nicht mehr Gegenstand der Beurteilung sein kann. Sed mens nostra iudicat de se ipsa. Cum igitur non possit iudicare de lege per quam iudicat, lex illa superior est mente nostra . . . . . Igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges . . . . . Das desiderium endlich, das ja immer das beatum esse zum Ziel hat, ist insofern immer ein direktes oder indirektes Verlangen nach dem summum bonum. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari. So führen die drei Seelenvermögen, memoria, intellectus und voluntas zusammen auf die drei Seiten der göttlichen Trinität, aeternitas, veritas und bonitas, und spiegeln zugleich in ihrer Unzertrennlichkeit die Einheit der drei göttlichen Personen wieder. Die untrüglichen Regeln aller Wissenschaften sind wie Strahlen, die vom ewigen Gesetz in unsern Geist herabkommen (descendentes). Et ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit caeca, manu duci potest per se ipsam ad contemplandam illam lucem aeternam (c. 3). Aber noch immer ist dieser dreifache Aufstieg vom Abbild zum Urbild, wie nahe auch beide einander gerückt sein mögen, ein contemplari primum principium per nos transeundo, höher steht das contemplari in nobis. Um diese noch engere Verbindung zwischen Urbild und Abbild zu verstehen, muß zunächst die abnorme Tatsache ins Auge gefaßt werden, daß die mens humana infolge der Ablenkung durch sollicitudines, phantasmata und concupiscentiae die dreifache Einkehr in sich selbst nicht findet, zu der ihr memoria, intellectus und voluntas den Weg weist. Diese sinnliche Ablenkung der Seele vom contuitus sui et aeternae veritatis in se ipsa konnte nur dadurch paralysiert werden, daß die veritas selbst, in Christus menschliche Gestalt annehmend, ihr zu einer scala wurde, indem sie die ursprüngliche

scala wiederherstellte. Da nunmehr die drei theologischen Tugenden, die auf Christus gerichtete fides, spes und caritas, die Rückkehr zur fruitio veritatis bedingen, so erhält das Verhältnis zwischen dem Urbild und dem nunmehr mit diesen Tugenden überkleideten Abbild einen noch unmittelbareren Charakter. Die innige Beziehung der in den drei Tugenden wiederhergestellten inneren Sinne (sensus interiores, visus, auditus, olfactus, gustus, tactus) kulminiert im Schmecken und Tasten, das in der ekstatischen Liebe zum fleischgewordenen Wort zustandekommt. Diese Beziehung kann nur noch in den ehelichen Bildern des Hohen Lieds beschrieben werden. Ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum in splendoribus sanctorum: et in eisdem tanquam in cubilibus dormiat in pace et requiescat, sponso adiurante quod non excitetur, donec de eius voluntate procedat (c. 4). Aber noch ist der Gipfel nicht erstiegen. Zwischen der intimsten Ausgestaltung des Verhältnisses von Urbild und Abbild, die sich bereits dem völligen Ineinandersein nähert, und dem absoluten transformari in Deum, in welchem alle operationes intellectuales aufgehoben sind, liegt das Stadium, das uns hier am meisten interessiert, die dritte Hauptstufe, auf welcher der ontologische Gottesbeweis zum Bewußtsein kommt und zwar nach beiden Seiten hin, nach der Seite des höchsten Seins (Stufe 5) und nach der Seite des höchsten Werts (Stufe 6). Worin der Fortschritt besteht, den diese dritte Hauptstufe über die bisherigen Stufen hinaus bildet, läßt sich aus der Überleitung nur undeutlich erkennen. Abgesehen von dem Bild des Allerheiligsten, wo über der Bundeslade die beiden Cherubim thronen, die Symbolisierungen der Wesenheit Gottes und der Eigentümlichkeiten der göttlichen Personen, enthält die Überleitung nur den Ausdruck: contemplari Deum . . supra nos per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa veritate formetur. An die Stelle der bisherigen Beziehung zwischen dem Urbild und dem bis zur Berührung und bräutlichen Umschlingung nahe gerückten Abbild scheint also jetzt ein noch höherer Grad von Unmittelbarkeit zu treten, ein Verhältnis, bei welchem die Wahrheit selbst das formgebende Prinzip des Geistes wird, offenbar der höchste Grad von Unmittelbarkeit, der im Rahmen der Unterscheidung zwischen Gott und Ich möglich ist, die Vorstufe der Aufhebung dieser Unterscheidung. Worin diese das Kausalverhältnis, das Abbildungsverhältnis, ja selbst das innigste Berührungsverhältnis an Unmittelbarkeit noch überbietende Beziehung besteht, läßt sich nach diesen unbestimmten Andeutungen der Überleitung nur aus der Darstellung derselben selbst erkennen. Wer zur fünften Kontemplationsstufe gelangen will, so wird c. 5 ausgeführt, der muß zu der Einsicht gekommen sein, daß das esse, das der Erkenntnis immer zuerst aufstößt,

ohne das nichts erkannt werden kann, das esse divinum ist. Damit setzt die Vergegenwärtigung des ontologischen Arguments ein. Verglichen mit der Anselm'schen Darstellung desselben ist aber die Reihenfolge, in der die Gedanken dieses Arguments aufeinander folgen, eine umgekehrte. Anselm ging vom Begriff des göttlichen, d. h. des höchsten denkbaren Wesens aus und setzte diesen dann mit dem Begriff des ens purissimum, das über den Gegensatz von Sein und Nichtsein erhaben ist, identisch. Bonaventura dagegen geht umgekehrt vom ens purissimum oder vom ipsum esse aus, um dieses dann, nachdem seine Erhabenheit über den Gegensatz von Sein und Nichtsein erwiesen ist, mit dem esse divinum zu identifizieren. Dadurch tritt die grundlegende Bedeutung des ens-Begriffs für das Argument klarer in den Vordergrund. Volens igitur contemplari Dei invisibilia, quoad essentiae unitatem, primo defigat aspectum in ipsum esse. Gelingt diese Reflexion auf das ipsum esse, so wird zunächst, noch ganz abgesehen von der Identifikation desselben mit dem esse divinum, evident, daß das Nichtsein des ipsum esse undenkbar ist. Videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum est purissimum, non occurrit nisi in plena fuga non esse. Beweis: Es gibt drei Arten von Gegebenheiten: Nichtseiendes, möglicherweise Seiendes, wirklich Seiendes, non ens, ens in potentia, ens in actu. Nun konstituiert sich aber sowohl das non ens als auch das ens in potentia nur durch das ens. Von jedem von beiden gilt: Non cadit in intellectum nisi per esse. Sowohl das negative als das potentielle esse sind nur Modifikationen des esse, kommen im Bewußtsein nur zustande als verschiedenartige privationes essendi, sind also ohne Voraussetzung des Inhalts esse nicht denkbar. Der Inhalt esse selbst aber bedarf keiner außer ihm selbst liegenden Voraussetzung, um zustande zu kommen. Esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Das esse ist also das Urgegebene oder Letzte, hinter das man nicht mehr denkend zurückgehen kann, das aber alle denkbaren Inhalte, auch das Mögliche und Nichtseiende, allererst möglich macht, das also vom ersten Moment jeder möglichen Erfahrung an gegeben ist. Esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est, quod primo cadit in intellectu, et illud esse est, quod est purus actus. Damit ist also der Begriff des allgemeinsten, alles Denkbare konstituierenden Inhalts in seiner vollen Reinheit herausgearbeitet. Die Existenz dieses Inhalts leugnen oder ihm eine bloß subjektive Existenz im Intellekt zuschreiben hieße die Prädikate non esse oder esse in potentia auf den purus actus entis anwenden. Das wäre aber ein logischer Widerspruch. Denn da jene Prädikate inhaltlich nur durch den

purus actus entis zustandekommen, würden sie durch Aufhebung desselben sich selbst aufheben. Wir stehen hier also vor dem Inhalt, dessen Nichtsetzung einen logischen Widerspruch in sich schließt (id, quod non potest cogitari non esse). Nun erst, nachdem dieser Inhalt gewonnen ist, identifiziert ihn Bonaventura mit dem Gottesbegriff durch die Wendung: Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum. Die Identifikation mit dem göttlichen Sein bleibt also deshalb allein übrig, weil der fragliche Inhalt weder ein besonderes Sein ist, das mit Seinsmöglichkeit vermischt ist, noch ein allgemeines Sein im Sinne der bloß subjektiv-begrifflichen Existenz (esse analogum = esse commune), das ganz und gar aus bloßer Seinsmöglichkeit bestände und überhaupt nichts von Seinswirklichkeit enthielte. Die Identität eines esse, das weder teilweise noch vollständig mit Potentialität behaftet ist, mit dem göttlichen Sein, d. h. mit dem Inhalt, den die Menschen zu allen Zeiten Gott genannt haben, ist also auch bei Bonaventura wie bei Anselm etwas, was ohne weiteren Beweis vorausgesetzt wird. Denn der Beweis führt ja nur bis zur Ausschaltung aller Potentialität und Negation aus dem fraglichen Inhalt. Daß der so von allen privativen Bestimmungen gereinigte Inhalt mit Gott zusammenfällt, gilt als selbstverständlich. Diese Voraussetzung wird nur dadurch bestätigt, daß mit der Ausschaltung aller privativen Bestimmungen in der Tat die ganze Fülle von Aussagen ausgelöst wird, die von jeher über Gott gemacht wurden. Aus der Ausscheidung alles Nichtseins ergibt sich die Anfangslosigkeit und Endlosigkeit. Occurret etiam tibi, ut carens omnino non esse, ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens, sed aeternum. Infolgedessen ist es das esse per se, das esse simplicissimum (= cum nullo compositum), actualissimum (= nihil habens possibilitatis), perfectissimum (= nihil habens defectibilitatis), summe unum (= nihil habens diversificationis). Ferner gilt: Quia est primum, omnia operatur propter se ipsum, et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et consummatio, α et ω . . . . . Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra omnia, ac per hoc est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam . . . . Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia non elatum, infra omnia, non prostratum. Quia vero est summe unum, et omnimodum, ideo est omnia in omnibus. Wird so der purus actus entis, der vom Anfang jeder möglichen Erfahrung an gegeben ist (quod primo cadit

in intellectu), als das erkannt, was man von jeher Gott nannte, so gewinnt der Abstraktionsprozeß, durch den die Reflexion zu diesem Inhalt ens gelangt, die höchste religiöse Bedeutung. Bonaventura schildert den eigentümlichen Widerstreit des Abstraktionsverhältnisses, in dem wir uns befinden, sobald über den Inhalt des höchsten Allgemeinbegriffs ens reflektiert wird. Einerseits ist es unmöglich, diesen Inhalt isoliert im Bewußtsein zu vergegenwärtigen. Das unreflektierte Empfinden und Vorstellen hat darum zunächst gar keine Veranlassung, nach einer Vergegenwärtigung desselben zu streben. „Wie das Auge, das auf die verschiedenen Farbendifferenzen gerichtet ist, das Licht nicht sieht, durch das es das übrige sieht, und wenn es dasselbe sieht, es doch nicht bemerkt", so geht es dem Geistesauge dem esse gegenüber. Andererseits ist doch das Streben nach der nie denkbaren Isolierung dieses allgemeinsten Inhalts unvermeidlich. Die in diesem Streben hervortretende Reflexion auf diesen Inhalt kommt aber immer, da dieser in allem gegenwärtige Inhalt sich ja nie von den schon immer erkannten Einzelphänomenen inhaltlich unterscheiden läßt, zu dem überraschenden Resultat: Dieser alumfassende Inhalt ist nichts zu dem bisher Gegebenen neu Hinzukommendes, sondern fällt vollständig mit dem bisher vom allerersten Anfang der Erfahrung an Gegebenen inhaltlich zusammen. Nur die Reflexion darauf ist neu (das advertere im Unterschied vom videre). Sic oculus mentis nostrae intentus in ista entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti et per ipsum alia, non advertit. Sobald dieses advertere sich einstellt, fallen einem gewissermaßen die Schuppen von den Augen. Man begreift nicht, wie man infolge einer merkwürdigen Blindheit des Intellekts das nicht sehen konnte, was man gewissermaßen immer sah, ohne das es gar kein Sehen gibt. Aber nicht nur in dem eigentümlichen Zeitverhältnis zwischen dem videre oder primo occurrere menti und dem advertere tritt der Widerstreit des hier vorliegenden Abstraktionsverhältnisses hervor. Die Unmöglichkeit, das Bewußtsein mit der doch so heiß ersehnten Gegenwart des alle Unterschiede in sich aufhebenden ens auszufüllen, schlägt sich noch deutlicher in dem doppelten Eindruck nieder: Einerseits würde die isolierte Gegenwart dieses Unterschiedslosen das absolute Nichts sein (die allerdings nie vorstellbare Vernichtung des Bewußtseins), andererseits würde dieses Nichts gerade die höchste Inhaltsfülle sein. Einerseits würde es die absolute Nacht sein, andererseits würde gerade diese Nacht die höchste Lichtfülle sein. Bonaventura veranschaulicht dies durch das Gleichnis vom Auge, das, wenn es ins reine Licht sieht, nichts zu sehen glaubt, weil es an Dunkelheiten gewöhnt durch die absolute Helle geblendet wird. Unde verissime apparet, quod sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem: ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima

naturae[1]. Quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre: non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio; sicut quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.

Die Innigkeit dieser auf das esse purissimum gerichteten oratio in caligine der fünften Kontemplationsstufe kann nur durch das transformari in Deum der letzten Stufe übertroffen werden. Die sechste Stufe, die den Übergang zu derselben bildet, ist nur eine Entfaltung der auf der fünften Stufe erreichten Einsicht in das höchste Sein nach der Seite des höchsten Wertes hin, läßt also keine prinzipielle Veränderung des Verhältnisses zu Gott mehr eintreten. Vide igitur et attende, quoniam optimum, quod simpliciter est, quo nihil melius cogitari potest, et hoc tale sic est, quod non potest cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse, sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum (c. 6.). Der unter dem Gesichtspunkt des summum bonum variierte ontologische Beweis erschließt also die Einsicht in die geheimnisvolle Entfaltung der göttlichen Einheit in die Dreiheit der Personen, da das summum bonum notwendig summe diffusivum sui ist und nur der modus generationis et spirationis dieser höchsten Art von diffusio entspricht.

Beim Rückblick auf diesen ganzen in sechs Stufen bezw. drei Doppelstufen verlaufenden Prozeß, der auf der siebenten Stufe in die Einheit mit Gott ausmündet, fällt vor allen Dingen auf, daß die Erkenntnis des göttlichen Seins in den unveränderlichen Grundelementen jeder möglichen Erfahrung, also die dem augustinischen veritas-Argument und dem Gottesbeweis Anselms gemeinsame Grundanschauung auf allen drei Doppelstufen wiederkehrt. Auf der ersten Doppelstufe führt die diiudicatio auf das ewige, von Zeit und Ort unabhängige Grundprinzip aller Wertbeurteilung, das mit Gott zusammenfällt. Auf der zweiten Doppelstufe führen memoria, intellectus und voluntas auf die invariabiles veritates, deren sich die memoria im Licht der ewigen Wahrheit bewußt wird, auf den Begriff ens, das Prinzip der Wahrheitsgewißheit von Sätzen und der Naturnotwendigkeit von Schlüssen, die dem intellectus nur durch Einstrahlung der ewigen Wahrheit zugänglich sind, endlich auf den aller Wertbeurteilung zugrunde liegenden höchsten Maßstab, in dem das summum bonum sich der voluntas kundgibt. Auf der dritten Doppelstufe kommt es schließlich zu einer direkten Vergegenwärtigung des ipsum esse und ipsum bonum. Die Entwicklung dieser Einsicht durchläuft also drei Stadien. Im ersten Stadium, im Rahmen des durch den Be-

[1]) Das Bild von der Fledermaus stammt aus Aristoteles' Metaphys. α 993b 9.

griff vestigium ausgedrückten Verhältnisses, trägt auch die Erkenntnis des reinsten ens noch den Charakter eines Schlusses aus dem Gegebenen auf etwas Transzendentes, das darin seine Spuren hinterlassen hat. Das ens als Inbegriff der in arte aeterna existierenden Gesetze verhält sich zur Wirklichkeit wie die formgebende Ursache zur geformten Materie, tanquam ens in omnibus formam tenens, et regula dirigens . . . ., a qua, per quam et secundum quam formantur speciosa omnia vel formosa (c. 2). Im zweiten Stadium, im Rahmen des durch den Begriff imago ausgedrückten Verhältnisses, wird das ens durch eine Abstraktionstätigkeit erreicht, die zunächst als Verstandesfunktion in unserem Sinne des Wortes auftritt, d. h. als ein Vorgang innerhalb einer von der höchsten Wirklichkeit unterschiedenen Subjektivität, dann aber, ans Ziel gelangt, inne wird, daß sie gar nicht möglich war ohne die „Hilfe" der den ganzen Unterschied zwischen Subjektivität und Objektivität in sich aufhebenden Erkenntnis des reinsten Seins (nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est simpliciter et aeternum ens, in quo sunt rationes omnium in sua puritate, c. 3). Es bleibt also immer noch das Verhältnis zwischen zwei diskreten, wenn auch einander noch so nahe gerückten Größen, deren Bestimmung durch den unbestimmten Ausdruck iuvari bezeichnet wird. Erst im dritten Stadium wird von vornherein von der Unterscheidung zwischen dem ens als Inhalt einer subjektiven Abstraktion und dem ens als der höchsten Objektivität abgesehen; das esse, quod primo cadit in intellectu ist unmittelbar mit dem esse divinum identisch. Das einzige Verhältnis, das in dieser Subjektivität und Objektivität gegenüber neutralen Sphäre noch in Betracht kommt, nachdem sowohl das vestigium-Verhältnis als das imago-Verhältnis ausgeschaltet ist, ist das logische Verhältnis zwischen dem allgemeinen Inhalt und den Sonderinhalten, die in ihm zusammengefaßt sind, genauer zwischen dem „Bemerken" (advertere) des allgemeinen Inhalts in der Reflexion und dem „Sehen" (videre) desselben allgemeinen Inhalts in allen Sonderinhalten. Da sich beides inhaltlich nicht mehr voneinander loslösen läßt, so sind damit alle Verhältnisbestimmungen ausgeschaltet, die Gott und Wirklichkeit als zwei diskrete Größen zueinander in Beziehung setzen. Die siebente Stufe braucht darum nur noch dieses logische Verhältnis zwischen Einheit und Mannigfaltigkeit zu eliminieren zugunsten einer freilich nicht mehr denkbaren absoluten Einheit, dann ist der Prozeß vollendet. Von dem mit der Vollendung des Prozesses erreichten Standpunkt aus betrachtet erscheinen natürlich die früheren Stufen als elementare Vorstufen, auf welchen das volle Verständnis des hier vorliegenden Tatbestandes noch nicht erreicht ist. Im Bereich der Denkbarkeit und wissenschaftlichen Darstellbarkeit ist

also das logische Verhältnis zwischen der Einheit und der in ihr zusammengefaßten Mannigfaltigkeit der reinste Ausdruck für diesen Tatbestand. Die früheren Stufen nähern sich also in dem Maß der Wahrheit, als sie, wenn auch inadäquate, Darstellungen jenes auf der fünften Stufe deutlich hervortretenden logischen Verhältnisses sind. Darum ist die Beziehung des Bewußtseins zum ens im zweiten und dritten Kapitel dem Grundgedanken nach schon ebenso geschildert wie im fünften. Schon im zweiten Kapitel verhält sich die prima veritas zu den Bewußtseinsakten wie das apriorische Prinzip zu den einzelnen Urteilen, die dadurch möglich werden, und schon im dritten Kapitel führt genau wie im fünften die Regel: privationes . . . . nullatenus possunt cognosci nisi per positiones von den Einzelphänomenen zu dem in ihnen enthaltenen ens actualissimum empor. Aber beidemal wird der Ansatz zur einlinigen Denkweise durch ein inadäquates Verhältnis durchkreuzt, im zweiten Kapitel durch das exklusive Transzendenzverhältnis, das die an sich unmittelbar vorgefundenen leges, per quas iudicamus certitudinaliter, in eine transzendente Idealwelt entrücken, im dritten Kapitel durch das Abbildungsverhältnis zwischen menschlicher Subjektivität und göttlicher Objektivität, welches das einfach gegebene ens actualissimum in zwei ens zerspaltet, das subjektive ens generalissimum des höchsten Allgemeinbegriffs und das objektive Urbild desselben, mit dessen „Hilfe" das in allen subjektiven Begriffen enthaltene ens erfaßt wird. Erst auf der fünften Stufe fällt die Spaltung des ens durch inadäquate Verhältnisse weg und die einlinige Auffassung desselben kommt ungebrochen zur Geltung.

4. Die Einheit der scholastischen und mystischen Seite der ontologischen Gewißheitsbegründung bei Eckehart und Seuse.

Bonaventuras Itinerarium ist nach dem Bisherigen ein besonders bedeutsames Dokument für die vom Neuplatonismus her durch das Mittelalter hindurchgehende einlinige Unterströmung. Solange, wie bei Bonaventura, die augustinische Auffassung der Erkenntnis noch die Oberhand hatte über die auch bei ihm schon vorhandene zweilinige, aristotelische Denkweise, erscheint Mystik und Scholastik als unlösliche Einheit. Die Mystik ist nur der erbauliche Ausdruck für die erkenntnistheoretische Grundanschauung, die die scholastische Erkenntnislehre und Gotteslehre trägt. Erst mit dem Überhandnehmen des Aristotelismus wird die einlinige Denkweise aus dem Hauptstrom des scholastischen Lehrbetriebs ausgeschieden und in das Gebiet der spezifisch mystischen Literatur verdrängt. Doch zeigen noch die Schriften der großen Mystiker des 14. Jahrhunderts, Eckehart und Seuse, die ursprüngliche Einheit von Scholastik und Mystik in voller Deutlichkeit. Seit H. Denifle 1880 in der Erfurter Bibliothek

mehrere lateinische Schriften Eckeharts aufgefunden und erschlossen hat[1], kann kaum mehr ein Zweifel darüber sein, daß die bisher bekannten deutschen Schriften[2]) nur der religiöse Ausdruck für eine scholastische Gesamtanschauung sind, die ähnlich wie diejenige der älteren Franziskanerschule unter dem Einfluß der augustinischen Erkenntnislehre in einigen wesentlichen Punkten von Thomas abweicht. Der Ausgangspunkt von Eckeharts System ist der Satz, der den Grundgedanken des ontologischen Arguments und der ganzen damit zusammenhängenden Denkweise ausdrückt: Esse est Deus oder Deus et esse idem. Deutsch ausgedrückt: Darumbe sprechen wir allez abe gescheiden und abe gezogen und abe geschelet, daz dâ nihtes niht enbelîbet danne ein einic „ist“ (Eckehart ed. Pfeiffer 108,30). Während aber bei Thomas die Konsequenzen dieses auch von ihm aus der Tradition aufgenommenen Satzes durch seine zweilinige theologische Prinzipienlehre unterbunden werden, macht Eckehart von dem Satz esse est Deus, wie H. Denifle (a. a. O. S. 437) sagt, „einen Gebrauch, der für ihn sehr verhängnisvoll wird“. Gilt der Satz: esse est Deus, so heißt das nach Eckehart mit andern Worten: Gott ist der einzige, cuius quidditas (d. h. die Antwort auf die Frage quid est?) est sua annitas (d. h. die Antwort auf die Frage an est?), ut ait Avicenna, nec habet quidditatem preter solam annitatem, quam esse signat. Der Inhalt Gott ist also der einzige, der jenseits des Unterschiedes zwischen esse essentiae („weslichkeit“) und esse existentiae („istigkeit“) steht, bei dem essentia und esse identisch ist, der einzige Inhalt, der Subjekt eines analytischen Existenzialsatzes sein kann. Wie Anselm, so war auch Eckehart die logische Unmöglichkeit eines analytischen Existenzialsatzes, der das Sein aus dem Begriff ableitet, auf jedem andern Gebiete ebenso klar wie die logische Notwendigkeit eines solchen auf dem einen jenseits der letzten Unterscheidung liegenden Gebiet. In omni creato . . . alia est quaestio an est, querens de annitate sive de esse rei, alia quaestio quid est, querens ut dictum est de quidditate sive natura ipsius rei. Unde querenti, quid sit homo . . . stultum est respondere, quia est, sive hominem esse, sive angelum esse. In deo autem, ubi annitas est ipsa quidditas, convenienter respondetur querenti: quis aut qui sit deus, quod deus est, esse enim dei est quidditas (a. a. O. S. 440). Mit der Aufhebung der Unterscheidung zwischen quidditas und annitas in Gott fällt auch die damit zusammenhängende Unterscheidung zwischen „quod est“ und

[1]) H. Denifle, Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre, Archiv f. Literatur u. Kirchengesch. des Mittelalters. Bd. II, S. 417ff.

[2]) Deutsche Mystiker des 14. Jahrh, ed. Franz Pfeiffer, 2. Bd. Meister Eckehart.

„quo est“[1], d. h. zwischen dem Sein als Konkretum (hic homo) und dem Sein als Begriffsinhalt (esse homo). Gott ist eodem deus ac hic deus, Gott ist seine deitas. Er ist identisch mit allen auf ihn angewandten Begriffsinhalten. Ist im Inhalt Gott der Unterschied zwischen Konkretum und allgemeinem Begriffsinhalt aufgehoben, so ist die notwendige Konsequenz, daß in jedem mit dem Subjekt Gott gebildeten Satz, wenn er richtig ist, der Inhalt des Subjekts und der Inhalt der prädikativen Aussage identisch ist. Denn eine inhaltliche Unterscheidung zwischen dem Subjekt Gott und seinem Prädikativ wäre ja nur möglich, wenn zwischen dem Konkretum Gott und den Begriffen, denen es durch die prädikative Aussage subsumiert wird, unterschieden werden könnte. Diese Identität von Subjekt und Prädikat in allen richtig gebildeten theologischen Sätzen gilt natürlich sowohl bei substantivischen und adjektivischen Prädikaten als bei verbalen Prädikaten. So gilt der Satz: Deus est verus et bonus, nur dann, wenn auch der andere gilt: Deus est veritas et bonitas, Gott ist mit dem Inbegriff des Wahren und Guten identisch. Ferner ist der Satz: Deus operatur nur dann richtig, wenn das Identitätsurteil ausgesprochen werden darf: Deus est sua actio, operari Dei est suum esse. In beiden Beziehungen gilt, daß der Inhalt Gott von keinem andern Inhalt unterschieden werden darf. Gott ist indistinctus. Deum esse unum quod est indistinctum, signat divinam summam perfectionem, quoniam sine ipso et ab ipso distinctum nichil est aut esse potest, quod clarissimum est, si loco dei accipiamus esse; deus enim est esse. Constat autem, quod esse est indistinctum ab omni quod est, et quod nihil est nec esse potest distinctum et separatum ab esse (H. Denifle a. a. O. S. 495). „Ez (sc. das Wort Ich) meinet ouch, daz got ungescheiden ist von allen Dingen, wan er ist in inneger dan si in selber sint .... gotes gotheit lît daran, daz er ungescheiden ist von allen dingen“ (Eckehart ed. Pfeiffer, 163, 5—15). Aus dieser auch von der Scholastik anerkannten Ungeschiedenheit Gottes von allen wirklichen und möglichen Inhalten, speziell aus der Identität Gottes mit den ihm zugeschriebenen Eigenschaften und Tätigkeiten, zog Eckehart einige Konsequenzen, die ihn mit der Kirchenlehre in Konflikt brachten. Er wandte das Prinzip der Ungeschiedenheit Gottes auf das Schöpfungsdogma an. Gilt der Satz: Deus est sua actio, so folgt daraus, daß auch die Aktion der schöpferischen Hervorbringung mit Gott identisch ist. Die drei im Hervorbringungsakt enthaltenen Elemente, agens, medium und finis, fallen also mit Gott zusammen und sind in ihm identisch. Von der actio Dei gilt also: attingit a fine usque finem (H. Denifle a. a. O. S. 445). Infolge-

[1]) Vgl. Alexander Halesius Summa I q 57 m 1 und öfter.

dessen ist es unmöglich, das im Schöpfungsakt als Ziel enthaltene kreatürliche esse vom esse divinum zu unterscheiden. Mit dieser Konsequenz war die Grenze überschritten, bis zu der das zweilinig fundamentierte kirchliche Lehrsystem der einlinigen Denkweise Bewegungsfreiheit gelassen hatte. Bonaventura hatte erst auf der fünften Stufe des Itinerarium die Unterscheidung zwischen dem esse quod primo cadit in intellectu und dem esse divinum in vorsichtigen Wendungen aufgehoben, nachdem er sie auf der dritten Stufe noch aufrechterhalten hatte. Eckeharts mystische Schriften bewegen sich von vornherein auf Bonaventuras fünfter Stufe. Deshalb brach bei Eckehart die bei Bonaventura noch latent gebliebene Kollision mit der Kirchenlehre offen hervor. Nach der Kirchenlehre durfte das Prinzip der Ungeschiedenheit Gottes wohl auf die productio Verbi angewandt werden, auf die creatio mundi aber nur, soweit es sich um den Hervorbringungsakt an und für sich abgesehen von dem dadurch Hervorgebrachten handelt. Dieser Hervorbringungsakt ist ewig. Das dadurch hervorgebrachte kreatürliche Sein aber ist nicht ewig, also von Gott unterscheidbar. An diesem entscheidenden Punkt durfte das zweilinige System unter keinen Umständen nachgeben, wenn es die Oberhand behalten wollte, so denkunmöglich auch die Distinktion zwischen dem Vollzug und dem Gegenstand des Schöpfungsakts sein mochte. Daher die Verurteilung der die Schöpfung betreffenden Sätze Eckeharts durch Johann XXII 1329.

Die ganze Darstellung der Lehre Eckeharts durch H. Denifle steht unter dem Gesichtspunkt dieser kirchlich festgelegten Distinktion zwischen dem esse divinum und dem das kreatürliche Sein in sich zusammenfassenden esse commune. Geht man bei der Interpretation Eckeharts von vornherein von dieser Distinktion aus, stellt man also bei allen vom esse handelnden Stellen immer die Frage: Ist hier das esse divinum oder das esse commune gemeint?, so entsteht der Eindruck, „daß hier eine ganz merkwürdige Verwirrung und Unklarheit der Begriffe herrscht, was dem Forscher das Verständnis besonders erschwert" (a. a. O. S. 491). Schon in der Einleitung zum opus tripartitum „wo Eckehart sich am genauesten ausdrücken mußte", offenbart sich „die Begriffsverwirrung" in den Sätzen: Non enim ipsum esse et que cum ipso convertibiliter idem sunt (nämlich unum, verum, bonum) superveniunt rebus tamquam posteriora, set sunt priora omnibus rebus. Ipsum enim esse non accipit, quod sit in aliquo, nec ab aliquo nec per aliquid, nec advenit aut supervenit alicui, sed prevenit et prius est omnium. Propter quod esse omnium est immediate a causa prima et in ipso sunt omnia. Ipsum non in aliquo nec ab aliquo, quod enim aliud est ab esse, nichil est. Ipsum enim esse comparatur ad omnia sicut actus et perfectio et ipsa actualitas

omnium etiam formarum. Nach H. Denifles Eindruck ſpricht er hier „erſt vom . . . . esse commune. Alsbald legt er demſelben Eigenſchaften bei, die er anderwärts nur dem esse dei zulegt, und die bloß demſelben zukommen. Dann ſcheint er wieder beide zu trennen (Propter quod), um ſie alsbald wieder zu identifizieren.“ In Wahrheit ſpricht er hier von Anfang bis zu Ende von dem esse, das jenſeits der Unterſcheidung zwiſchen esse divinum und esse commune liegt, auf das alſo die thomiſtiſche Frageſtellung Denifles gar nicht angewandt werden darf. Natürlich ſtößt nun auch Eckehart bei dem Verſuch, das jenſeits der letzten Unterſcheidungen liegende Sein, das abſolute indistinctissimum zu denken, wie alle früheren Vertreter dieſer Denkweiſe, auf die Antinomie der höchſten Abſtraktion, d. h. auf die Unmöglichkeit, den alles in ſich befaſſenden Inhalt, auf den das Denken hindrängt, iſoliert zu vergegenwärtigen. Einerſeits kann dieſer Inhalt von nichts unterſchieden werden, andererſeits unterſcheidet ihn aber — aus dieſem Widerſpruch iſt nicht herauszukommen — gerade ſeine Ununterſchiedenheit vom Unterſchiedenen. Deus est indistinctissimus ab omni et quolibet creato . . . . Omne quod indistinctione distinguitur, quanto est indistinctius, tanto distinctius, distinguitur enim ipsa indistinctione (a. a. O. S. 498). Im Sinn dieſer Antinomie, mit der Eckehart vergeblich ringt, tritt neben die reinen Konſequenzen des Satzes esse est Deus bei Eckehart eine zweite Reihe von Sätzen, die eine Menge verſchiedener Beziehungen zwiſchen Gott und allem Geſchaffenen herſtellen, die alſo die begriffliche Unterſcheidbarkeit von deus und esse omnium vorausſetzen. Deus in rebus omnibus intimus, utpote esse, et sic per ipsum omne ens est, et extimus, quia super omnia et sic extra omnia. Derſelbe Widerſtreit zwiſchen Identität und Unterſcheidbarkeit, der das Verhältnis zwiſchen dem göttlichen und kreatürlichen Sein beherrſcht, tritt auch beim Verhältnis zwiſchen Gott und Seele hervor. Hier wird die höchſte Antinomie alles Seins zum perſönlichen Ringen. Nach der Beſchreibung der Ungeſchiedenheit Gottes von allen Dingen fährt Eckehart fort: Alsô sol ouch der mensche ungescheiden sîn von allen dingen, daz ist: daz er an ime selber niht hange unde zemâle sîn selbes abgescheiden sî: so ist er ungescheiden von allen dingen und ist ouch alliu dinc. Wan als verre dû niht enbist an dir selben, als verre bistû alliu dinc und ungescheiden von allen dingen; und als verre dû ungescheiden bist von allen dingen, als verre bist dû got und alliu dinc, wand gotes gotheit lît dar an, daz er ungescheiden ist von allen dingen (Eckehart ed. Pfeifer 163, 5). Einerſeits beſteht das Abbildungsverhältnis zwiſchen Gott und Ich: Nû sulen wir glîch sin den engelen ein bilde gotes . . . .: darumbe

hât er dich im alzemâle glîch gemaht und ein bilde sîn selbes gemaht. Andererseits ist aber dieses Abbildungsverhältnis gerade das, was zugunsten des Identitätsverhältnisses überwunden werden muß: Aber „ime glîch" wîset ein frömde und ein verre. Nû ist zwischen got und der sêle weder frömde noch verre: dar umbe ist diu sêle got niht glîch, mêr: si ist mit ime alzemâle glîch unde daz selbe daz er ist (ib. 163, 35).

Noch reiner als bei Eckehart tritt bei dem zweiten großen Mystiker des 14. Jahrhunderts, H. Seuse, die Einheit einer auf dem Grundgedanken des ontologischen Arguments aufgebauten Scholastik mit der höchsten Glut mystischer Religiosität hervor. Der zweite Teil des Lebensbildes H. Seuses, das durch Aufzeichnungen seiner geistlichen Tochter Elsbeth Staglin entstanden ist, enthält eine Anleitung zur Vollkommenheit für seine geistliche Tochter vom elementaren Anfangsstadium bis zur innigsten Vereinigung mit Gott[1]. Es ist also eine Variante zu Bonaventuras Itinerarium, dem ganze Abschnitte wörtlich entnommen sind. Eine Vergleichung der Kapitel 53—56 von H. Seuses Lebensbeschreibung mit Bonaventuras Itinerarium kann darum zeigen, welches die gemeinsamen Grundlinien der mystischen Theologie sind und welche Elemente der Veränderung ausgesetzt sind. Gemeinsam ist der Aufstieg von der aristotelischen Erkenntnis Gottes als des Herrn der Natur zum Stadium des ontologischen Arguments, dessen Grundgedanke im engen Anschluß an Bonaventura trinitarisch entfaltet wird, und von da zum „allerhöchsten Überflug eines gelebten vernünftigen Gemüthes". Allein es fehlt die bei Bonaventura zwischen der aristotelischen und ontologischen Gotteserkenntnis liegende Erkenntnis des göttlichen Urbilds aus dem Abbild der Seele und die sich daran anschließende Einfügung des mystischen Kontemplationswegs in den Rahmen der kirchlichen Gnadenlehre. Außerdem werden die aristotelische und die ontologische Erkenntnisstufe nicht als zwei gradus auf dem Wege zu Gott voneinander unterschieden, sondern als Meditationen über zwei verschiedene Fragen, 1) die Frage: Was ist Gott? und 2) die Frage: Wo ist Gott und wie ist Gott? Auf die erste Frage wird die geistliche Tochter auf die Gottesbeweise der großen heidnischen Meister, insbesondere „des vernünftigen Aristoteles" verwiesen. Dieser „suchte ihn eifrig und fand ihn; er bewährte aus dem wohlgeordneten Naturlauf, daß da notwendig seyn müsse ein einiger Fürst und Herr aller Kreaturen, und das heißen wir Gott" (c. 53)[2]; „das ist eine solche vernünftige Substanz, die das sterbliche Auge nicht sehen kann in sich selber; man sieht ihn aber wohl in seiner Gethat, wie man einen guten Meister spüret an seinem

[1]) Vgl. H. Denifles Einleitung zu seiner Ausgabe der deutschen Schriften des Seligen Heinrich Seuse, 1. Bd, S. XVII.

[2]) Zitiert nach Heinrich Denifles Ausgabe S. 253.

Werke. Denn wie Paulus sagt: „„Die Kreaturen sind wie ein Spiegel, in dem Gott wiederleuchtet““ (Erinnerung an Röm. 1, 20 wie bei Bonaventura, Itinerar. c. 2); und dies Erkennen heißt ein Spekulieren". Nach einer Schilderung der Sonne, der lachenden Blumen und Vögel und der vier Elemente heißt es: „Wohlan, Frau Tochter, nun hast du deinen Gott gefunden, den dein Herz lange gesucht hat. Nun sieh aufwärts mit spielenden Augen, mit freundlichem Antlitz, mit aufspringendem Herzen, und sieh ihn an und umfang ihn mit den endlosen Armen deiner Seele und deines Gemüthes, und sag ihm Dank und Lob, dem edlen Fürsten aller Kreaturen". Von dieser, der ersten und zweiten Stufe von Bonaventuras Itinerarium entsprechenden Gotteserkenntnis aus der Natur geht Seuse sogleich zu Bonaventuras fünfter Stufe über. Die Überleitung lautet: Die gute Tochter sprach: „Herr, ich habe nun wohl gefunden, was Gott ist; aber wo Gott ist, das wüßte ich gern." Er sprach: Das sollst du hören. Und nun folgt eine freie Reproduktion jenes Stücks aus dem 5. Kapitel des Itinerarium, in welchem sich die Intuition, angeregt durch den alttestamentlichen Gottesnamen, unmittelbar auf das ipsum esse richtet. „Zu dem Seyn kehre deine Augen in seiner lautern Einfältigkeit, daß du fallen lassest dies und das theilhaftige Seyn" (primo defigat aspectum in ipsum esse). In der ursprünglichen Konzeption, die in der Münchener Handschrift vorliegt [1], hatte Seuse den damit angedeuteten Grundgedanken des ontologischen Arguments im Anschluß an Bonaventura ungebrochen wiedergegeben. Aber unter dem thomistischen Einfluß bog er bei der Schlußredaktion (Straßburger Handschrift) die Darstellung durch Streichungen und Zusätze derart um, daß die Aufhebung der Unterscheidung zwischen esse divinum und esse, quod primo cadit in intellectu, beseitigt und das Ganze mit dem zweilinigen System vereinbar war. Nichts ist für die Eigenart des Thomismus bezeichnender als diese Schlußredaktion. Sie läßt die Prämissen der einlinigen Denkweise stehen, aber streicht die Konsequenzen. Der Nachweis, daß Nichtsein und Seinsmöglichkeit nur Modifikationen des Inhalts esse sind, diesen also immer schon als gegeben voraussetzen, bleibt stehen: „Nun kann man vermischtes Seyn oder Nichtseyn nicht wohl erkennen, als mit einem Gemerke des alligen Seins" (Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu); der Schluß dagegen, den dieser Vordersatz bei Bonaventura vorbereitet: esse igitur est quod primo cadit in intellectu et illud esse est quod est purus actus wird zwar in der ursprünglichen Konzeption der Münchener Handschrift mit den Worten wiedergegeben: won so man ain Ding wil vertân, so begegent der vernunft des ersten wesen, und dz ist

[1]) Vgl. H. Denifles Nachweis in der Zeitschr. f. deutsches Altertum XXI, S. 131 ff.

ain aller dinge würkendes wesen, in der Schlußredaktion dagegen weggelassen. Ebenso geht es mit dem nächsten Schritt von Bonaventuras Gedankengang, der das im Bisherigen herausgearbeitete esse, quod primo cadit in intellectu mit dem esse divinum in eins setzt. Der Vordersatz bleibt stehen: „Es ist nicht ein zertheiltes Sein dieser oder jener Kreatur, denn das getheilte Seyn ist alles vermischt mit etwas Anderheit einer Möglichkeit, etwas zu empfangen (Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia). Der Schlußsatz dagegen, der dadurch vorbereitet wird: Restat igitur quod illud esse est esse divinum, ist zwar in der Münchener Handschrift erhalten: dar umb so můss dz wesen von dem gesait ist sin dz gôtlich wesen. In der Schlußredaktion aber wird er durch den andern ersetzt: „darum so muß das namenlose göttliche Wesen in sich selbst ein alliges Seyn seyn, das alle zertheilten Wesen erhaltend ist mit seiner Gegenwärtigkeit". Der Gedankengang wird also im Sinne der zweilinigen Denkweise dahin umgebogen: Das göttliche Sein ist nur „in sich selbst" d. h. unterschieden von dem ihm gegenüberstehenden kreatürlichen Sein ein „alliges Sein". In ähnlicher Weise wird auch die Darstellung der Antinomie der höchsten Abstraktion durch das Bild vom Sehen und doch wieder Nichtsehen des Lichtes in den Farben, die ursprünglich vollständig wiedergegeben war, verstümmelt. Je nachdem man der ursprünglichen Konzeption oder der Schlußredaktion folgt, ist dann die weitere an Bonaventura sich anschließende Ableitung der Trinität aus der notwendigen Selbstentgießung des summum bonum entweder eine Entfaltung des ontologischen Grundprinzips nach der Seite des höchsten Wertes hin oder eine Darstellung des trinitarischen Prozesses auf Grund der scholastischen Autoritäten. Nur die Schlußdarstellung des transitus in Deum blieb auch in der letzten Redaktion vom Gegensatz zwischen der thomistischen und augustinischen Denkweise unberührt. „In der finstern Weislosigkeit", heißt es c. 55, „vergeht alle Mannigfaltigkeit, und der Geist verliert seine Selbstheit, er vergehet nach seiner Selbstwirksamkeit. Und das ist das höchste Ziel und das endlose Wo, in dem da endet aller Geister Geistigkeit; hierin allezeit sich verloren haben ist ewige Seligkeit .... Diese bloße Einigkeit ist eine dunkle Stillheit und eine müßige Müßigkeit, die niemand verstehen kann als der, in den da leuchtet die Einigkeit mit ihrer Selbstheit ..... Und also leuchten alle Dinge in dem Wesen in einer darin seyenden Stillheit, nach des Wesens Einfältigkeit." Bei dieser einlinigen Sphäre angelangt, „diesem unbegreiflichen Gebirge des übergöttlichen Wo", ringt das Denken vergeblich mit der Antinomie zwischen dem Etwas, das es beim Versuch einer reinen Vergegenwärtigung desselben zu fassen sucht, und dem Nichts, vor dem es steht, da diese Vergegenwärtigung nie gelingt. „Dasselbe vernünftige Wo ... kann man

nehmen als die wesentliche, namenlose Nichtigkeit. Und da kommt der Geist auf das Nicht der Einigkeit. Und die Einigkeit heißt darum ein Nicht, weil der Geist keine zeitliche Weise finden kann, was es sey; aber der Geist empfindet wohl, daß er gehalten wird von einem andern, als das er selbst ist. Darum ist das, was ihn da hält, eigentlicher etwas als nichts; dem Geist aber ist es wohl Nicht, an der Weise, was es sey." Es läßt sich nur in solchen widerstreitenden Ausdrücken davon sprechen, da in dieser Sphäre die letzten sinnlichen und rationalen Unterscheidungen aufgehoben sind. Wer in diese „verklärte, glanzreiche Dunkelheit" eindringen will, dem kann nur mit den Worten des Pseudo-Dionysius zugerufen werden: „Laß fallen deine äußeren und die inneren Sinne, und das eigene Werk deiner Vernunft und alles das, das sichtbar und unsichtbar ist, und alles, das Wesen und nicht Wesen ist, zu der einfältigen Einigkeit; — in die sollst du dringen ohne Wissen, in das Schweigen, das ob allem Wesen ist und ob aller Meister Wissenschaft, mit einem bloßen Abzuge des grundlosen, einfältigen, reinen Gemüthes, hin in den Widerglanz der göttlichen Dunkelheit."

VIII. Die Einfügung der ontologischen Gewißheitsbegründung in das kirchliche Traditionsschema in der Hochscholastik.

1. Die dogmatische Aufgabe, welche durch die Notwendigkeit gegeben war, die „einlinige" Denkweise in das biblisch-kirchliche System einzufügen.

Die bisherige Untersuchung hat eine einigermaßen erschöpfende Antwort auf die Frage gegeben, die sich uns am Anfang durch einen Vergleich zwischen der theologischen Prinzipienlehre der älteren Franziskanerschule und derjenigen des Thomas aufdrängte. Die Frage war gewesen: Was für ein Vorgang ist das inniti primae veritati propter se ipsam, auf welchem bei Alexander Halesius und zum Teil auch noch bei Bonaventura die Einsicht in die Wahrheit der theologischen Sätze beruht, im Gegensatz zu dem bei Thomas rein hervortretenden Auktoritätsprinzip? Wie erklären sich die drei Haupteigentümlichkeiten dieses inniti, 1) die Analogie mit dem Gewißwerden der logischen und mathematischen Axiome, 2) das Ineinander von Erkenntnis und Affekt, Wahrheitserkenntnis und Wertempfindung (visus und gustus, verum und bonum), 3) das eigentümliche Verhältnis zu der historisch, speziell in der Schrift gegebenen Wahrheitsmitteilung, die nie Gewißheitsgrund, sondern nur Medium bezw. Verhüllung, oder auch Konsequenz der auf jenem adhäsiven Wege gewonnenen Einsichten ist? Die Lösung dieser Frage lag in dem Nachweis, daß sich durch das ganze Mittelalter eine vom Neuplatonismus herrührende Unterströmung einlinigen Denkens hindurchzieht, die sich zwar beständig an den festliegenden Elementen der

dogmatischen Tradition bricht, aber trotzdem noch nach allen Seiten erkennbar ist. Die Voraussetzung dieser Denkweise ist eine einlinige Sphäre, die allerdings nie gegenüber dem übrigen Gegebenen isolierbar ist, deren Unlösbarkeit von der Gesamtwirklichkeit gerade die am tiefsten empfundene Antinomie ist. In dieser Sphäre sind die alles Denken und Erleben beherrschenden Grundunterscheidungen aufgehoben, die Unterscheidung zwischen Subjektivität und objektiver Wirklichkeit, das exklusive Verhältnis zwischen einer Subjektivität und einer andern Subjektivität, also zwischen mehreren Subjekten, der Unterschied zwischen Erkennen und Wollen, Erkenntnisinhalt und Wertinhalt, verum und bonum. Diese Sphäre bildet daher den Indifferenzpunkt zwischen theoretischem Gottesbeweis und affektivem Gottesbeweis (ontologischer Gottesbeweis). Sie ist endlich der Hintergrund und das Ziel aller Mystik. Denn Mystik ist nichts anderes als der immer vergebliche Versuch, diesen Indifferenzpunkt zu isolieren, was gleichbedeutend mit der nie vollziehbaren Aufhebung des Bewußtseins wäre.

Aus dieser einlinigen Denkweise erklärt sich zunächst die Analogie zwischen dem inniti primae veritati und dem Gewißwerden der logischen und mathematischen Axiome. Denn da die letzten irreduziblen Voraussetzungen aller Gebiete in der einlinigen Sphäre liegen, so ist das Aufleuchten der aprioriischen logisch-mathematischen Axiome ein Element der mystischen Intuition, in der wir der höchsten, göttlichen Wirklichkeit innewerden, wie dies bei Augustin deutlich hervortritt. Aus denselben Voraussetzungen erklärt sich auch die Ineinssetzung von Wahrheitserkenntnis und Wertempfindung im inniti primae veritati. Denn die Einheitssphäre bildet ja den Indifferenzpunkt zwischen Erkennen und Wollen. Endlich versteht man von hier aus ohne weiteres das Verhältnis, in dem diese Art der Einsicht zur historisch überkommenen Wahrheitsmitteilung steht. Es gehört zum Wesen der Einheitssphäre, daß die aus ihr resultierende Gewißheit, wie die der mathematischen Axiome, irreduzibler Natur ist, also auf keine außer ihr selbst liegende Quelle zurückgeführt werden kann. Die historisch überkommene Wahrheitsmitteilung kann also zu diesen Einsichten in jedem Verhältnis stehen, nur nicht in dem eines Gewißheitsgrundes. Welche der übrigen möglichen Beziehungen in Kraft tritt, ob die geschichtliche Mitteilung der höheren Einsicht den Weg bereitet, oder ihre symbolische Einkleidung und Verhüllung wird, oder sich als ihre logische Voraussetzung und Konsequenz herausstellt, oder ob noch eine andere Beziehung auftritt, das hängt von Bedingungen ab, die in der bisherigen Untersuchung nur gestreift wurden, weil sie für das Verständnis der einlinigen Denkweise selbst nur sekundäre Bedeutung haben.

Dennoch ist es zum vollständigen Verständnis der mittelalterlichen Theologie unerläßlich, daß die Beziehung, in welche die im bisherigen

skizzierte einlinige Unterströmung zum historisch überkommenen Traditionsmaterial tritt, nun noch zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht wird. In der Einleitung dieser Schrift wurde an der Entstehung der mittelalterlichen Summen gezeigt, daß in den dogmatischen Kompendien des Mittelalters der Strom des systematischen Denkens sich mit den symbolischen Bestimmungen vermischt und sich an den biblisch geordneten Traditionselementen bricht und teilt. Wenden wir dies auf die aus der einlinigen Denkweise hervorgehende Gedankenreihe an, die uns bis jetzt als der wichtigste Ansatz zu systematischem Denken im Mittelalter entgegengetreten ist, so entsteht also die Frage: Wie hat sich das einlinige Denken, das wir bisher kennen gelernt haben, dem historisch gegebenen Schema des biblisch gelagerten Traditionsstoffs eingefügt?

Es ist schon im bisherigen gelegentlich gestreift worden, wo die tiefste Kollision zwischen einer einlinigen Anschauung und dem Traditionsmaterial lag, wo also für eine Kombination von beiden die Hauptschwierigkeit liegen mußte. In der vom einlinigen Denken vorausgesetzten Einheitssphäre ist mit dem Unterschied zwischen verschiedenen Subjektivitäten natürlich auch der Unterschied zwischen verschiedenen Räumen und Zeiten aufgehoben. Was in dieser Sphäre liegt, ist raumlos und zeitlos bezw. überall und immer gegeben. Die Erreichung des esse divinum in Bonaventuras Itinerarium war daher ein Sehen von etwas, was man immer schon sah, ein Entdecken des Lichts in den Farben, ohne das man auch bisher schon keine Farben sehen konnte. Jede Beschreibung des Weges zu Gott von dieser Anschauung aus bewegt sich deshalb in der Antinomie, die darin liegt, daß etwas in einem zeitlich abflaufenden Prozeß zur Erkenntnis kommt, was als zeitloser aprioriſcher Ermöglichungsgrund aller Erfahrung, also als primum cognitum immer gegeben ist. Nun enthält aber die biblisch geordnete Tradition der Kirche eine Beschreibung des Weges zu Gott, nach welcher das Gotteserlebnis eben gerade nicht das immer Gegebene ist, sondern das Ziel eines in der geschichtlichen Menschheit sich vollziehenden Prozesses, dessen Verlauf an ganz bestimmte geschichtliche Bedingungen gebunden ist. Beginnend mit der Erschaffung des Menschen wird dieser Prozeß durch den Sündenfall unterbrochen. Die incarnatio Verbi ermöglicht seine Fortführung. Diese ist an die kirchliche Gnadeninstitution gebunden und findet erst in der visio Dei jenseits des irdischen Lebens ihren Abschluß. Es stoßen hier also zwei heterogene Auffassungen des Heilswegs zusammen. Nach der einen ist das Ziel bedingungslos immer und überall gegeben, nach der andern ist die Erreichung des Ziels an Bedingungen gebunden, die nur in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Umkreis gegeben sind. Eine Lösung dieser Kollision ist unmöglich. Sollen beide Auffassungen kombiniert werden, so kann dies nur durch

einen Kompromiß geschehen. Der einlinig aufgefaßte Heilsweg muß irgendwie in das biblisch-kirchliche Schema eingefügt werden. Das immer und überall Gegebene muß also die Form eines Prozesses annehmen, der räumlich in einer Anzahl von Menschen lokalisiert ist und in zeitlich aufeinanderfolgenden Stadien abläuft. Die beiden Hauptstadien, in die der traditionelle Heilsprozeß zerfällt, sind aber 1) die natürliche Stufe, die mit Hilfe der in der Schöpfung anerschaffenen Fähigkeiten erreichbar ist, 2) die Gnadenstufe, die nur dem zugänglich ist, der unter den von Christus ermöglichten, von der Kirche vermittelten Gnadeneinfluß tritt. Der Komplex von Elementen, der nach der einlinigen Denkweise immer und überall bedingungslos gegeben ist, muß also in zwei Teile auseinandergerissen werden, von denen der eine zur natürlichen Stufe gehört, der andere durch den Gnadeneinfluß bedingt ist. Für den Kompromiß zwischen dem einlinig orientierten Heilsweg und der biblisch-kirchlichen Tradition wird somit alles darauf ankommen, in welcher Weise die Zweiteilung jenes zusammengehörigen Komplexes vollzogen wird, genauer, an welcher Stelle der Schnitt geführt wird, der das auf natürlichem Wege Erreichbare von dem durch den Gnadeneinfluß Bedingten scheidet. Die Bestimmung der Stelle, an welcher dieser Schnitt geführt wird, muß immer etwas Willkürliches haben, da es sich ja um einen in sich zusammengehörigen Komplex handelt, an den die Zweiteilung künstlich von außen herangebracht wird. Es kann keine logische Begründung für diese Bestimmung des Schnittpunktes geben. Wir werden deshalb, solange dieser Schnittpunkt nicht auktoritativ durch eine maßgebende Entscheidung festgelegt ist, eine gewisse Unsicherheit in der Bestimmung desselben zu erwarten haben. Vom Standpunkt der kirchlichen Tradition aus betrachtet ist auch das Schwanken der Theologie in der Bestimmung dieses Schnittpunktes innerhalb eines gewissen Spielraumes unbedenklich. Denn die Kirche hat zunächst nur ein Interesse daran, daß der Schnitt überhaupt geführt wird, daß also überhaupt ein wesentlicher Teil des einlinigen Komplexes dem Gnadeneinfluß vorbehalten bleibt. Denn damit ist auf alle Fälle das einlinige Denken dem kirchlichen Schema unterworfen und der Gefahr einer selbständigen außerkirchlichen Entfaltung dieser Denkweise vorgebeugt. Ist die Selbständigkeit der einlinigen Anschauung gebrochen, und diese prinzipiell verkirchlicht, so ist die Bestimmung der Bruchstelle eine Frage von untergeordneter Bedeutung.

Von hier aus läßt sich der Prozeß verstehen, der zur Entstehung der dogmatischen Lehrgebäude des Mittelalters geführt hat, deren Gesamtanlage ja bis in die Gegenwart hinein nachwirkt. Diese ersten dogmatischen Systeme sind das Resultat eines Kompromisses zwischen der im bisherigen skizzierten einlinigen Anschauung und dem überkommenen biblisch geordneten Geschichtsdrama (Schöpfung, Sündenfall, Gesetzgebung,

Inkarnation, Kircheninstitution, Weltende). Die an sich unmittelbar zugängliche einlinige Sphäre wird nämlich in eine Naturstufe und eine Gnadenstufe zerschnitten. In diesem gebrochenen Zustand tritt dann die einlinige Betrachtungsweise in die Lücken des festliegenden Geschichtsdramas ein, die ein Eindringen des systematischen Denkens ermöglichen, in die vor das Hexaëmeron tretende Prinzipienlehre, welche zunächst im allgemeinen den Unterschied zwischen der natürlichen und der unter dem Gnadeneinfluß inspirierten theologischen Erkenntnis bespricht, in die seit dem Lombarden gleichfalls vor dem Sechstagewerk eingeschobene Gotteslehre, in der die natürlich erreichbaren und die durch Gnade erschlossenen Attribute Gottes unterschieden werden, in die Anthropologie am Schluß des Sechstagewerks und ihre Darstellung der natürlichen Funktionen des Menschen, in die auf die Inkarnation folgende Darstellung der fides, spes und caritas, wie sie sich unter dem Gnadeneinfluß aus ihren Vorstufen entwickeln, und endlich in die Sakramentslehre, die nur eine praktische Anwendung der Gnadenlehre ist. In allen diesen Lehrstücken, die ja nach dem Früheren versprengte Elemente eines und desselben Anschauungskomplexes sind, kommt in irgend einer Form die Schnittlinie zum Vorschein, die das ursprünglich Zusammenhängende gewaltsam auseinanderreißt. Damit ist aber zugleich eine Tür geöffnet, durch welche die zweilinig orientierte Erkenntnistheorie, die der neuauftretende Aristotelismus mit sich bringt, in langsam zunehmendem Maße in die Dogmatik einzudringen vermag. Denn es ist ja für die Kirche eine Lebensfrage, daß jener Schnitt so scharf als möglich geführt wird und die ursprünglichen Beziehungen zwischen den beiden nunmehr getrennten Elementen so vollständig als möglich abgebrochen werden, da jeder Rest des ursprünglichen Zusammenhangs die Möglichkeit eröffnet, vielleicht doch ohne die Hilfe der auf die Inkarnation gegründeten Kircheninstitution, wenn auch nicht auf der Hauptbrücke so doch auf einem schmalen Notsteg, ins Gebiet der vollen Gottesgemeinschaft hinüberzugelangen. Nun sind aber die Beziehungen erst dann in möglichster Vollständigkeit abgebrochen, wenn die Quelle, aus der die Einsichten und Erlebnisse der Gnadenstufe stammen, nicht nur von der natürlichen Stufe spezifisch unterschieden wird und in einer höheren Sphäre liegt, sondern ihr gegenüber schlechterdings transzendent ist, so daß nicht nur der Inhalt dieses höheren Gebiets sondern auch die Art, wie er sich als Ausfluß der höheren Sphäre manifestiert, das natürliche Fassungsvermögen übersteigt. Damit ist eine Erkenntnistheorie erreicht, für die die Gesamtheit des Gegebenen von vornherein in zwei Sphären auseinanderfällt, die wie Parallelen einander nie berühren. Sobald also einmal der Schnitt geführt ist, der den ursprünglich zusammenhängenden Komplex in eine Naturstufe und eine Gnadenstufe auseinanderreißt, beginnt ein Prozeß, der in der Scholastik nie mehr

ganz zur Ruhe kommt, sondern auch ihren starrsten Gebilden noch ein geheimnisvolles Leben einhaucht, das Ringen der unter dem Hochdruck der Kirche immer weiter vordringenden zweilinigen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade mit dem besonders in mystischen Kreisen nie ganz austilgbaren Bewußtsein des ursprünglichen einlinigen Zusammenhangs der hier gewaltsam getrennten Elemente.

2. Die ersten unsicheren Versuche, die neuplatonische Gewißheitsbegründung der kirchlichen Scheidung zwischen Naturstufe und Gnadenstufe zu unterwerfen.

Um den oben skizzierten Prozeß zunächst einmal in der ersten Periode der Scholastik zu verfolgen, gehen wir am besten von der Gnadenlehre aus, in welcher der Schnittpunkt zwischen den beiden Stufen am allseitigsten aufgezeigt wird, um von da aus die Gotteslehre und die übrigen systematischen Abschnitte zur Ergänzung heranzuziehen. Für die Festlegung des Schnittpunkts zwischen Naturstufe und Gnadenstufe in der Frühscholastik war zunächst die durch Petrus Lombardus von Augustin übernommene Anschauung maßgebend, daß die Liebe zu Gott im Sinne das amare Deum propter se ipsum dasjenige sei, was der fides rechtfertigende Wirkung gibt und gute Werke möglich macht. Credere in Deum (im Unterschied von credere Deo und credere Deum) est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et eius membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quae fiunt per dilectionem Dei (zitiert wird 1. Kor. 13, 1) (Petrus Lombardus, Sentent l. III d 23, PL 805). Charitas est dilectio, qua diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum, vel in Deo (ib. d 27, PL 812). Omnis homo inquantum est homo diligendus est propter Deum, Deus vero propter se ipsum (ib. d 29, PL 816). Die Liebe in diesem Sinne ist aber nach Petrus Lombardus mit dem Heiligen Geist identisch. Charitas ergo Spiritus sanctus est, qui Deus est et donum Dei sive datum (ib. l. I d 17, PL 569). Die Liebe zu Gott um seiner selbst willen ist also nach Röm. 5 und Augustinus, de Spiritu et Littera etwas, was durch den Heiligen Geist in unsern Herzen ausgegossen wird. Non esset enim in nobis, nisi diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum. Charitas autem Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non qua nos ipse diligit, sed qua nos facit dilectores suos (ib. PL 568). Damit ist durch die augustinische Tradition zunächst einmal ein Erlebniselement der Gnadeninfusion vorbehalten, nämlich diejenige Willens-

beziehung zu Gott, bei der die absolute Wertung Gottes durch nichts außer Gott Liegendes begründbar ist, sondern ihren Grund nur im gewerteten Gegenstand selber hat. Von dem zusammengehörigen Komplex irreduzibler Elemente, die nach dem Früheren der einlinigen Sphäre angehören, wird also zunächst einmal diejenige Seite des allumfassenden Seins abgetrennt, nach der dieses als ipsum bonum den absoluten irreduziblen Wert darstellt. Daraus folgt für die intellektuelle Beziehung zum höchsten Sein zunächst nur dies, daß sie auf alle Fälle, soweit sie mit der angegebenen Willensbeziehung verbunden ist, ebenfalls vom übrigen Komplex loszulösen und dem Gnadenbereich zuzuweisen ist. M. a. W. die fides als credere in Deum = credendo amare Deum propter se ipsum = fides accedente charitate ist als fides formata zu unterscheiden von der fides informis, qua malus christianus universa credit quae bonus christianus (ib. l. IV d 23 PL 806), und als donum gratuitum zu bezeichnen. Damit wäre der Schnittpunkt zwischen Natur und Gnade zunächst so gelegt, daß die fides als intellektuelles Verhalten an sich, d. h. so, wie sie abgesehen von der Verbindung mit dem amare Deum propter se ipsum ist, ihrem ganzen Umfang nach noch diesseits der Gnadeninfusion zu liegen käme. Allein nun stand in den maßgebenden Augustinstellen die höchste intellektuelle Beziehung zum göttlichen Sein als assentire primae veritati propter se ipsam in einer so nahen Analogie zum diligere Deum propter se ipsum, daß es unmöglich schien, beides voneinander loszutrennen und auf verschiedene Quellen zurückzuführen. An diesem Punkt wurde die Verteilung des ursprünglich Zusammengehörigen auf zwei verschiedene Gebiete am schwierigsten. Denn einerseits durfte der hergebrachte Unterschied zwischen der fides informis und der fides charitate formata nicht verwischt werden. Andererseits mußte man doch dem inneren Zusammenhang zwischen der irreduziblen dilectio dem primum bonum gegenüber und dem irreduziblen assensus dem primum verum gegenüber gerecht werden. Petrus Lombardus gab für die Lösung dieser Schwierigkeit keinen Anhaltspunkt, weil er in den Abschnitten über die fides das augustinische assentire primae veritati aus dem Spiele ließ und den Glauben nur nach Hebr. 12, 1 als convictio non apparentium beschrieb. Hier mußte also die selbständige Lehrbildung der älteren Franziskanerschule einsetzen. Und zwar bildeten sich — dies tritt zuerst in der Summe des Alexander Halesius hervor —, um jenen beiden Anforderungen zu genügen, zunächst zwei Schnittlinien nebeneinander, 1) diejenige zwischen der fides als Fürwahrhalten von Glaubenswahrheiten aus Gründen, die außerhalb der prima veritas selbst liegen, und dem assentire primae veritati propter se ipsam, 2) diejenige zwischen der fides und allen andern Funktionen, soweit sie außerhalb des diligere

Deum propter se ipsum liegen einerseits und der irreduziblen Gottesliebe selbst andererseits. Durch diese zwei Schnittlinien entsteht die Dreiteilung in 1) dona indita et naturalia = gratia communissime dicta, 2) gratia gratis data, 3) gratia gratum faciens. Diese Dreiteilung oder Verdoppelung der Schnittlinie ist ein für das Verständnis des ganzen Prozesses besonders instruktives Produkt der Not, in welche die Teilung des ursprünglich Zusammenhängenden hineinführte, wenn sie gleichzeitig gewisse Bibelstellen und auktoritative Augustinzitate berücksichtigen mußte.

Der Gedanke, daß der Gnadeneinfluß in zwei aufeinander folgenden Akten in die natürliche Entwicklung eingreift, wurde nur dadurch erträglich gemacht, daß diese ganze durch einen Kompromiß entstandene Beschreibung des Heilswegs in dieser Zeit der beginnenden Scholastik mit dem neuaufkommenden Aristotelismus eine chemische Verbindung einging, die ihr eine ebenso anschauliche wie dehnbare und anpassungsfähige philosophische Einkleidung gab. Das „Sein" der einlinigen Anschauung wurde nämlich mit der aristotelischen causa efficiens, formalis und finalis in eins gesetzt. Dadurch erhielt die irreduzible Beziehung zum höchsten Sein, die unio des Subjekts mit ihm, den Charakter eines Informationsvorgangs, in welchem die höchste Form sich selbst in den Stoff der Seele einführt und sich diese dadurch konformiert. Weil die Formursache zugleich Zweckursache war, so führte sich das höchste Sein mit diesem Informationsvorgang zugleich als letztes Ziel in die Seele ein. Die intellektuellen und willensmäßigen Beziehungen der Seele zu ihm erhielten also den Charakter von Funktionen, die sich propter se ipsum vollzogen. War diese eigenartige neuplatonisierende Umbiegung des Aristotelismus einmal erfolgt, die eine so weittragende Bedeutung für das katholische Denken erhalten sollte, so war es leicht, jener Dreiteilung des Heilswegs ein philosophisches Gewand umzuhängen, das den unnatürlichen Kompromiß verhüllte, aus dem sie hervorgegangen war. Alexander benutzte die philosophische Einteilung des Informationsvorgangs in die Herbeiführung der den Eintritt der Form vorbereitenden Dispositionen und den Eintritt der Form selbst in die Materie (Alexander Halesius, Summa I q 11 m 6 Sol.), um eine Vorstufe der eigentlichen Gnadeninfusion zu gewinnen, die weder bloße Naturausrüstung noch wirkliche Einwohnung der göttlichen Formursache in der Seelenmaterie ist, sondern dispositio praeveniens formam, habilitans ad recipiendam gratiam (ib. III q 69 m 3 a 3 Sol.)[1]. Diese philosophische Einkleidung schafft zwar ein sehr anschauliches metaphysisches Schema, in das der dreifach abgestufte Gnadenprozeß eingefügt werden kann, macht aber die Zerteilung des innerlich Zusammenhängenden psy-

[1]) Vgl. Heim, Das Wesen der Gnade und ihr Verhältnis zu den natürlichen Funktionen des Menschen bei Alexander Halesius, S. 35 ff. u. S. 71 ff.

chologisch um nichts begreiflicher. Die sachlichen Schwierigkeiten, in die sich die dreifache Staffelung des Gnadenprozesses verwickelt, verraten vielmehr deutlich den ursprünglichen Zusammenhang dessen, was hier getrennt werden soll. Da bei Alexander einerseits die innere Zusammengehörigkeit der irreduziblen Willensbeziehung mit der irreduziblen Erkenntnisbeziehung auf Gott gewahrt ist, indem beide auf einen Gnadeneinfluß zurückgeführt sind, so wird es andererseits psychologisch um so schwieriger, beide als verschiedene Stufen des Gnadeneinflusses voneinander zu trennen. Denn aus dem assentire primae veritati propter se ipsam läßt sich unmöglich jede Willensregung ausschalten. Ein mit Willensbewegung verbundenes inniti primae veritati propter se ipsam läßt sich aber ohne caritas nicht vorstellen, die cognitio, quae innititur primae veritati tendens in illam muß darum der fides formata, also der höheren Gnadenstufe vorbehalten bleiben. Dieser Schwierigkeit entgeht Alexander nur durch die künstliche Unterscheidung zwischen einer voluntas imperfecta, einem ad ipsam (sc. veritatem) distanter inclinari, das dem assentire der fides informis entspricht, und einer voluntas perfecta, einem ipsi veritati amore coniungi, das dem consentire der fides formata entspricht (ib. III q 79 m 3 Res; a. a. O. S. 90). Dieselbe Verlegenheit entsteht, nur in anderer Form, bei der Frage, in welcher Weise sich die gratia gratis data auf dem Gebiet des concupiscibile (dem psychologischen Ort der caritas) auswirkt. Auf diesem Gebiet war bisher der timor servilis oder die Furcht vor der Strafe als Vorstufe der caritas betrachtet worden, durch welche aus dem timor servilis der timor initialis (Furcht vor poena und offensa seu separatio a Deo) und filialis (Furcht nur vor der offensa Dei) wird. Soll nun eine Vorstufe der Gnadeninfusion auf dem Willensgebiet geschaffen werden, so muß der timor servilis dem timor initialis näher gerückt werden, ohne doch die Stufe der caritas zu erreichen. So entsteht die Konstruktion eines timere Deum propter se, bei dem die Macht der strafenden Person mehr gefürchtet wird als die Strafe (Timetur enim quia potentissimus est inferendi vel inferre poenam: unde plus timetur potentia inferentis poenam quam ipsa poena), doch mit exclusio amoris eius, qui timetur (a. a. O. S. 98).

Aber die Verdopplung der Schnittlinie zwischen Natur und Gnade und die psychologischen Unmöglichkeiten, in die sie hineinführt, interessieren uns hier nicht so sehr als die Schwierigkeiten, die es macht, die Schnittlinie überhaupt zu ziehen, und die Nachwirkung des ursprünglichen Zusammenhangs, die sich in diesen Schwierigkeiten verrät. Mochte man das assentire primae veritati mit dem amor Dei zusammennehmen oder beide als zwei verschiedene Gnadenstufen voneinander unterscheiden, in jedem Falle hing die Beugung der einlinigen Anschauung unter das kirch-

liche System davon ab, ob es gelang, die Unterscheidung des mit der fides = assentire primae veritati einsetzenden Gnadeneinflusses von allem, was auch ohne die kirchliche Vermittlung zugänglich war, reinlich durchzuführen. Für die Unterscheidung der unter dem Gnadeneinfluß stehenden fides von ihren natürlichen Vorstufen mußten naturgemäß die beiden Seiten in Betracht gezogen werden, die bei der fides immer unterscheidbar sind, 1) das Objekt der fides, der Inhalt, der für wahr gehalten wird, 2) die Funktion des Fürwahrhaltens als solche, die Art, wie sie zustandekommt, der Gewißheitsgrund, der sie möglich macht. Das Unterscheidungsmerkmal der unter dem Gnadeneinfluß stehenden fides auf dem Gebiet der Glaubensobjekte zu suchen, war durch die Tradition nahe gelegt. Zunächst waren hier einige Augustinstellen maßgebend, die den zur Seligkeit notwendigen von dem zum Heil ungenügenden Glauben nach dem Objekt unterschieden. Die Frage, ob die vorchristlichen Gerechten einen zum Heil genügenden Glauben besaßen, hatte Augustin in de nuptiis et concupiscentia dahin beantwortet: Eadem fides mediatoris salvos faciebat antiquos iustos, pusillos cum magnis; quia, sicut credimus nos Christum in carne venisse, ita illi venturum; sicut nos mortuum, ita illi moriturum; sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum; et nos et illi ad iudicium vivorum et mortuorum venturum. Damit war also als eiserner Bestand des heilsnotwendigen Glaubens ein vierfacher Inhalt festgelegt, 1) das Kommen, 2) das Sterben, 3) die Auferstehung, 4) die richterliche Wiederkunft des Fleisch gewordenen Gottes. Nach Hugo von St. Victor, dessen Ausführungen S. S. I, 3 u. 4 über die fides antiquorum und den Inhalt der fides in der Scholastik besonders viel zitiert werden, konnte die sich selbst überlassene menschliche ratio schon vor der Gesetzgebung zur Erkenntnis von Gottes Existenz, Weisheit und Güte gelangen. Quia, cum humana mens se non possit ignorare, scit se aliquando coepisse, nec hoc ignorare potest, quoniam, cum non semper fuit, ut ergo esset hoc ab alio se coepisse cognoscit. Quem idcirco non coepisse constat; quia si ab alio coepisset, primus omnibus existendi auctor esse non posset. In administratione etiam visibilium et gubernatione divinam sapientiam et bonitatem poterant deprehendere (S. S. I, 3 PL. 46 A.). Dieselbe Tradition findet sich bei Petrus Lombardus Sent. III d 25. Hier wird zwar nicht über den Umfang des der bloßen Vernunft zugänglichen Inhalts reflektiert, wohl aber der heilsnotwendige Glaube als fides mediatoris in der oben erwähnten vierfachen Beziehung beschrieben, und zwar auf Grund der übereinstimmenden Anschauung der Autoritäten (quia sine fide Mediatoris nullum hominem, vel ante, vel post, fuisse salvum sanctorum auctoritates contestantur). Es wäre an und für sich das Nächstliegende gewesen,

diesen Anhaltspunkt der Tradition für die Bestimmung des Schnittpunkts zwischen Natur und Gnade zu benützen und den eingegossenen Glauben dem Objekt nach als Glauben an die Inkarnation und weiterhin an die Trinität von der natürlichen Vorstufe zu unterscheiden, die nur Gottes Existenz, Weisheit und Güte zum Erkenntnisobjekt hat. Dieser am Objekt orientierten Unterscheidung stand nun aber entgegen, daß es auch nach Petrus Lombardus eine informis qualitas gibt, qua malus Christianus universa credit quae bonus Christianus (Sent. III d 23 PL 806) und daß auch die Dämonen vermutlich einen Glauben an die Inkarnation und Trinität besitzen. Dies führt darauf, das Unterscheidungsmerkmal des durch Gnadeninfusion bewirkten Glaubens nicht sowohl im Objekt als in der Art zu suchen, wie die Glaubensfunktion zustandekommt. Damit tritt das inniti primae veritati propter se ipsam als Charakteristik der höheren Glaubensfunktion in sein Recht. Der Schnittpunkt läge jetzt zwischen einem Glaubensassensus, der nur in der ersten Wahrheit selber seinen Grund hat, und einem Assensus, der in andern außerhalb der ersten Wahrheit liegenden Motiven begründet ist. Allein auch dieses Unterscheidungskriterium führt bei konsequenter Durchführung auf Schwierigkeiten. Denn wenn die irreduzible, nur in sich selbst begründete Art der Gewißheit dem Gnadeneinfluß zugeschrieben werden soll, so würden an und für sich alle irreduziblen Elemente der Erkenntnis, also schließlich der ganze Inhalt unserer Erkenntnis, sofern er auf irreduzible Begriffe und Axiome aufgebaut ist, der Gnade zuzuschreiben sein, die irreduzible Gewißheit würde also die Bedeutung eines Unterscheidungsmerkmals verlieren. Die irreduzible Gewißheit des eingegossenen Glaubens muß von der irreduziblen Gewißheit der selbstevidenten Axiome des rationalen Denkens getrennt bleiben, wenn eine Scheidung zwischen Natur und Gnade möglich sein soll. Die Evidenz der mathematischen und logischen principia per se nota, in denen nach der einlinigen Grundanschauung Augustins die allgegenwärtige prima veritas unmittelbar erlebt wird, muß also von der unmittelbaren Gewißheit der übrigen Elemente der einlinigen Sphäre losgerissen und zu einer unter dieser liegenden profanen Gewißheitsstufe degradiert werden. Damit ist aber die formale Einteilung in reduzible und irreduzible Gewißheit wieder verlassen und zur inhaltlichen Unterscheidung zwischen verschiedenen Objekten zurückgekehrt. Denn jetzt unterscheidet sich ja das Gnadengebiet vom natürlichen Gebiet nicht mehr durch eine verschiedene Art der Vergewisserung — diese trägt auch bei den höchsten Prinzipien des rationalen Denkens den Charakter der irreduziblen Unmittelbarkeit —, sondern dadurch, daß diese unmittelbare Gewißheit auf der natürlichen Stufe die Axiome zum Objekt hat, auf der Gnadenstufe andere Inhalte, wie Trinität und Inkarnation.

So entsteht die eigenartige Situation, daß für die Festlegung des

Schnittpunktes zwischen Natur und Gnade immer zwei verschiedene Unterscheidungskriterien, das formale und das inhaltliche nebeneinander angewandt werden, von denen jedes konsequent durchgeführt zu einer Unmöglichkeit führt, und daß jede der beiden Unterscheidungsmethoden an dem Punkt, wo sie versagt, die andere zu ihrer Ergänzung heranzieht. Dieses Hin und Her zwischen zwei undurchführbaren Unterscheidungsmethoden läßt dann besonders am Anfang des Prozesses, solange die Formulierungen noch im Fluß sind, oft in überraschender Deutlichkeit den ursprünglichen Zusammenhang des Komplexes durchschimmern, der hier entzweigeschnitten wird. Der entscheidende Punkt für die formale Scheidung der fides infusa von ihren Vorstufen ist die Lösung der Frage, wie sich die Unmittelbarkeit des Glaubensassensus von der unmittelbaren Evidenz der Axiome unterscheidet. Hier handelt es sich um den folgenschweren Schnitt, der der einlinigen Denkweise die Lebensader durchschneidet, indem er die lebendige Einheit zerstört, die bei Augustin zwischen den aprioriſchen Elementen der Erkenntnis und dem Inhalt besteht, den die mystische Erfahrung Gott nennt. Wie formuliert Alexander diese Unterscheidung? Auf die Frage nach dem Unterschied zwischen der certitudo fidei und der certitudo evidentiae antwortet er: Quae vero habent certitudinem ex se ipsis (im Unterschied von den Inhalten, die ex aliis certitudinem habent), sunt tribus modis. Nam quaedam habent certitudinem ratione evidentiae, ut principia, quae sunt per se nota, ut, de quolibet affirmatio vel negatio. Quaedam vero habent certitudinem ex informatione conscientiae: et haec est certitudo fidei, sive formatae sive informis: cum enim prima veritas ipsam fidem inspirat, sic conscientiam informat, ut si aliquis cogitur consentire isti veritati, omne totum maius est sua parte, ita per habitum infusum fidei ipsa informatione conscientiae arctatur, et cogitur consentire veritati primae propter se: unde sicut negaret hoc, omne totum maius est sua parte contra suam scientiam, ita negaret quemvis articulum contra suam conscientiam (S. III q 58 m 9 a 1 Sol.)[1]. Die certitudo der Axiome und die certitudo der Glaubensinhalte fallen also beide unter den gemeinsamen Oberbegriff der certitudo ex se ipsis. Die psychologische Form, in der sie zum Bewußtsein kommen, ist beidemal derselbe unerklärliche Zwang zur Zustimmung (cogi consentire), dem nur wider besseres Wissen widerstrebt werden kann. An diese übereinstimmend beschriebenen Gewißheiten wird ohne jede innere Rechtfertigung rein äußerlich eine dogmatische Distinktion herangebracht, die die eine aus der ratio evidentiae, die andere aus der informatio conscientiae ableitet. Eben-

[1]) Zitiert nach der Quästioneneinteilung der Kölner Ausgabe von 1622.

so drängt sich an den anderen Stellen, an welchen Alexander die Eigenart der Glaubensgewißheit beschreiben will, die Evidenz der Axiome als das einzige Analogon und Veranschaulichungsmittel auf. So spricht er bei der Frage nach dem Zeitverhältnis zwischen cogitare und credere zunächst von den gewöhnlichen intellektuellen Akten, bei denen das cogitare dem assentire nicht nur der Natur nach, d. h. hinsichtlich der logischen Priorität, sondern auch der Zeit nach vorangeht und kommt dann auf die Ausnahme, die die Erkenntnis der Axiome von dieser Regel macht: Tamen quandoque contingit aliter, vel propter lucem manifestissimam, ut in per se notis, quale est: de quolibet affirmatio vel negatio, omne totum maius est sua parte; quibus assentitur, quam cito accipiuntur. Dieses zeitliche Zusammenfallen von Bewußtwerden und Zustimmung, die die psychologische Eigentümlichkeit der Evidenz ausmacht, führt ihn nun auf die Glaubensgewißheit. Eodem modo contingit in intellectu fieri, qui non est rationi coniunctus, ut in eis, quae sunt fidei per lucem interiorem perfusam, per quam satis in quibusdam absque discussione inclinatur consensus; in illis est cogitare simul cum assentire, licet prius naturaliter. Denken und Zustimmung kann in diesem Fall nicht mehr sachlich, sondern nur noch terminologisch unterschieden werden: Simul est cogitare et assentire tempore, et non intelliguntur esse ibi duo actus, nisi rationi termini duplicis (ib. q 58 m 7 a 2 Res.). Ähnlich wird bei der Besprechung des Ausdrucks argumentum non apparentium in der Glaubensdefinition Hebr. 11 v. 1 das Übereinstimmende zwischen Evidenz und Glaubensassens darin gefunden, daß beim Glaubensassens die informatio per lumen primae veritatis in derselben Weise sufficiens argumentum ist, wie die Evidenz bei den Axiomen. Notandum tamen, quod quorundam certitudo est in anima propter rei intelligibilis intelligentiam, et haec est certitudo principiorum, quibus anima consentit propter se, ut omne totum maius est sua parte, et huiuscemodi, non propter ipsius intellectus informationem, sicut patet in illo, qui primo audivisset hoc principium: Omne totum maius est sua parte, quia statim hoc audito consentiret propter rei evidentiam. Quorundam autem est certitudo, non propter rei intelligibilis evidentiam, sed propter intellectus informationem, secundum quem modum est certitudo fidei; sicut enim per lumen fidei informatur intellectus, ut certitudo sit respectu omnium credendorum, et sicut ex illa parte in principiis rei evidentia est sufficiens argumentum, ut ei consentiat intellectus, ita ex ista parte informatio intellectus per lumen primae veritatis in fide est sufficiens argumentum, ut consentiat intellectus ipsi

primae veritati in omnibus credentibus (ib. q 58 m 6 a 2 Res.) In demſelben Zuſammenhang werden die Glaubensartikel direkt die Axiome des Glaubens, die principia fidei per se nota, genannt und dies mit den Worten begründet: Cum ipsis nempe articulis (sc. fides) invenit causam, quare credat eis, scil. primam veritatem, ut sicut in aliis scientiis ipsa principia credimus propter se, ut: omne totum maius est parte, et huiusmodi, ita propter gratiam fidei credimus Deum esse trinum et unum, et alios articulos; et gratia fidei est ratio, qua arguitur eorum veritas (ib.) Wie aus dieſen Stellen erſichtlich iſt, beſteht die ganze poſitive pſychologiſche Beſchreibung der Glaubensgewißheit nach der intellektuellen Seite hin darin, daß die Evidenz der Axiome nach allen Seiten hin als analoge und weſensverwandte Erſcheinung herangezogen wird. Das Ineinanderliegen von geglaubtem Inhalt und Gewißheitsgrund (certitudo ex se ipsis), das zwangsweiſe Sichaufdrängen der Zuſtimmung, das zeitliche Zuſammenfallen von cogitare und assentire, das jede Diskuſſion ausſchließt, ſind gemeinſame Eigentümlichkeiten von Evidenz und Glaubensgewißheit. Aber auch die negative Beſchreibung der Glaubensgewißheit, die Abgrenzung derſelben gegenüber den minderwertigen Vorſtufen, läßt die urſprüngliche Weſensverwandtſchaft mit der Evidenz noch durchblicken. Den Gegenſatz zur certitudo propter se oder ex se ipsis bildet ja die certitudo propter aliud oder ex aliis. Die alia, die eine der Gnadeninfuſion gegenüber minderwertige Gewißheit vermitteln, ſind 1) humana ratiocinatio 2) scripturarum auctoritas. Est nempe, heißt es in der Quäſtio über das Weſen der fides, in genere cognitionis fidei triplex differentia: quaedam enim est ex humana ratiocinatione . . . Quaedam vero est ex scripturarum auctoritate sive testimoniis, secundum quod dicit Aug. ad Paulinum: Si divinarum Scripturarum, quae canonice in Ecclesia nominantur, perspicua aliquid firmatur auctoritate, sine ulla dubitatione est credendum . . . Quaedam vero ex lumine gratiae infuso, elevante ipsum intellectum supra se ad assentiendum primae veritati propter se (ib. q 58 m 5 a 1 Res.). Die Entſtehung der Zuſtimmung durch irgend ein Mittelglied (medium), ſei es einen logiſchen Beweisgrund (ratio = argumentum) oder ein auktoritatives Zeugnis, ſteht aber zur Evidenz der Axiome genau in demſelben Gegenſatz wie zur Glaubensgewißheit. Alexander ſagt, daß das lumen cognitionis fidei die Stelle der ratio, d. h. des argumentum einnehme, das bei vermittelten Erkenntniſſen die Wahrheit des Schluſſes begründet. Sicut nempe ratio, quae dicitur argumentum, in aliis facit notitiam veritatis conclusionis, sic lumen cognitionis fidei est ratio apud intellectum cognitionis veritatis, quae est in articulis fidei, et hoc per se

sine aliquo medio, quod accipiatur secundum humanam rationem (ib.). Dasselbe gilt aber, wenn man statt lumen fidei Evidenz einsetzt, von den Axiomen. Denn auch ein Axiom erhält seine Wahrheit nicht durch ein argumentum und eine auf diesem beruhende conclusio, sondern wird sine aliquo medio für wahr gehalten. Alexander unterscheidet ausdrücklich bei der Beschreibung der natürlichen Erkenntnis die Axiome in dieser Beziehung von anderen Voraussetzungen, die nicht in dieser Weise unmittelbar gewiß sind. Dignitas (= Axiom) enim non indiget aliqua probatione, vel persuasione, sicut est hoc principium: Omne totum maius est sua parte, in Geometria; suppositio vero indiget ad minus levi persuasione, sicut ista propositio in Geometria, a puncto usque ad punctum rectam lineam ducere (ib. m 7 a 3 Resp.). Ebenso werden an der schon erwähnten Stelle, an welcher die Glaubensgewißheit mit der Evidenz unter dem gemeinsamen Oberbegriff der certitudo ex se ipsis zusammengefaßt wird, auch bei der Beschreibung der dieser Gewißheit entgegengesetzten Erkenntnis die vermittelten Elemente des rationalen Denkens mit den erschlossenen Teilen der Glaubenslehre zusammengenommen. Dicendum, quod quaedam habent certitudinem ex se ipsis, quaedam vero ex aliis. Ex aliis certitudinem habent, ut ex principiis conclusiones, et ex articulis fidei, quae sequuntur ad articulos, ut quia Deus iustus est, reddet unicuique, secundum opera sua.

3. Das überlogische Gewißheitsprinzip als Resultat der Versuche, die einlinige Gewißheitsbegründung dem kirchlichen System zu unterwerfen.

Sowohl nach der positiven wie nach der negativen Seite hin ist also, wie wir sahen, die Evidenz der Axiome das einzige Analogon der Glaubensgewißheit. Nun muß ja aber im Interesse der Einfügung in das biblisch-kirchliche Schema beides durch eine dogmatische Schnittlinie voneinander geschieden werden. Jede Verwandtschaft des Glaubens mit der Evidenz muß negiert werden. Damit ist gerade das negiert, was es nach dem Bisherigen allein möglich macht, dem Begriff der Glaubensgewißheit einen faßbaren Inhalt zu geben. Schaltet man diese Analogie aus, drückt man sie zu einer bloßen Analogie für die psychologische Äußerung der Glaubensgewißheit herab, die mit dem Wesen und Entstehungsgrund dieser Gewißheit nichts zu tun hat, so wird die Glaubensgewißheit zu einem x, das wissenschaftlich unfaßbar ist, also zu etwas, was der Sphäre der Vorstellbarkeit und des erkennenden Bewußtseins überhaupt schlechterdings transzendent ist. Damit ist aber ein Eingangstor für die zweilinige Denkweise geschaffen. Denn für diese gibt es ja

keine unmittelbare Berührung des Bewußtseins mit der höchsten Wirklichkeit, da die beiden Linien sich nie schneiden können. Soll nun ein Element aus der transzendenten Sphäre sich im Bewußtsein manifestieren, d. h. soll einem transzendenten Element ein immanentes entsprechen, so ist erkenntnistheoretisch gar kein Mittel denkbar, durch das sich dieses immanente Element als Manifestation des Transzendenten legitimieren könnte, wie also die transzendente Wahrheit dieses Elements im Bewußtsein gewiß werden sollte. Eine subjektive Vergewisserung könnte ja nur durch Berührung mit dem Transzendenten, also durch ein Sichschneiden und Identischwerden der beiden Linien zustandekommen, das durch die Grundanschauung ausgeschlossen ist. Glaubensgewißheit bleibt also für die zweilinige Denkweise etwas theoretisch Undenkbares, also ein schlechterdings unbegreifliches Mysterium. Diese Denkweise findet darum sogleich Eingang, sobald durch Lösung des Zusammenhangs mit der Evidenz jedes Mittel zum theoretischen Verständnis der Glaubensgewißheit ausgeschaltet ist. Das Eindringen dieser zweilinigen Auffassung der Glaubensgewißheit wurde besonders durch die neuaufkommende aristotelische Erkenntnislehre befördert, die sich dann mit dem Glaubensbegriff von Hebr. 11 v. 1 (fides = argumentum non apparentium) verband. Die Lehre des Aristoteles, daß alle unsere Erkenntnis sinnlich vermittelt, eine reine, unmittelbare Einsicht in das Übersinnliche darum unmöglich ist, bekam eine religiöse Einkleidung in der im Mittelalter viel zitierten Ausführung Hugos von St. Victor über die drei Augen, die der Mensch ursprünglich besaß, oculus carnis, oculus rationis und oculus contemplationis (de sacr. l. I p. 10,2, PL t. 176, 329f.). Das Auge der Kontemplation (quo intra se Deum videret et ea, quae in Deo erant) ist durch die Finsternis der Sünde völlig erloschen, so daß der Mensch auf diesem Gebiet nichts mehr sieht. Das Auge der Vernunft (quo se ipsam videret et ea, quae in ipsa erant) ist getrübt, so daß kein sicheres Urteil mehr möglich ist. Einzig das Auge des Fleisches (quo extra se mundum videret et ea quae in mundo erant) ist ungeschwächt erhalten. Der Glaube wird von dieser Voraussetzung aus diejenige Funktion, durch die eine erkenntnismäßige Beziehung zu einem Inhalt entsteht, der den Augen des Geistes unzugänglich ist. Alexander übernimmt mit der Ausführung über die drei Augen (S. III q 58 m 1 Res.) von Hugo zugleich auch die daraus resultierende psychologische Definition der Glaubensgewißheit, aus der deutlich hervorgeht, daß dieselbe unter diesen Voraussetzungen theoretisch absolut unbegreiflich wird. Fides enim est certitudo animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constituta. Dies wird folgendermaßen näher ausgeführt. Man kann einen Inhalt entweder wissen, d. h. desselben als eines anwesenden inne werden (per suam praesentiam

notificare = scire) oder zu ihm als einem abwesenden auf Grund davon, daß man von ihm hört (ex auditu solo) in Beziehung treten. Letzteres kann auf vierfache Weise geschehen. Entweder ich weise das Gehörte ab (negare). Oder ich wähle von dem Gehörten nur den notwendigen Teil zur Zustimmung aus (de his, quae audiunt, necessariam partem eligunt ad consentiendum), während ich dem Übrigen nicht zustimme (dubitare). Oder ich wähle den einen Teil zur Annahme aus, ob er aber wahr ist, wage ich nicht zu entscheiden (Utrum tamen id ipsum verum sit, asserere non praesumunt), obwohl ich einen von beiden für wahrscheinlicher (magis probabile) ansehe (opinari). Oder ich entscheide mich für den einen Teil so, daß ich sein Bewiesensein (approbatio) in seine Aufstellung (assertio) aufnehme oder, was der Terminus assumere auch bedeuten kann, dieses als Untersatz in den Syllogismus einstelle (credere) (ib. q 58 m 5 a 1 Res.). Diese Definition macht den Glauben zu einer Funktion, die einen logischen Widersinn in sich schließt. Denn einem abwesenden Inhalt gegenüber, der kein necessarium ist, ist dem Zusammenhang nach nur eine dreifache Haltung möglich, 1) negatio, 2) dubitatio, 3) opinio. Dagegen ist schlechterdings kein Grund dafür einzusehen, wie jene vierte Haltung, nämlich die Aufnahme der approbatio in die assertio (sic eligunt alteram partem, ut eius approbationem in assertionem assumant) einem abwesenden und nicht nach Art der Axiome notwendigen Inhalt gegenüber logisch möglich sein soll. Der Glaube ist also logisch betrachtet eine praesumptio, bei welcher man einem abwesenden contingens gegenüber eine Haltung einnimmt, die nur einem anwesenden oder notwendigen Inhalt gegenüber einen logischen Sinn hat, also ein unmögliches Mittelding zwischen opinio und scientia. Damit wird dann in der Glaubensdefinition fides infusa = assentire primo vero propter se das propter se aus jeder Beziehung zur axiomatischen Gewißheit gelöst zu einem bloß negativen Ausdruck für einen logisch absolut unbegreiflichen, bewußtseinstranszendenten Grund, der es möglich macht, etwas, was an sich zweifelhaft oder höchstens probabel wäre, als gewiß anzuerkennen. q 58 m 7 a 2 führt Alexander unter den Einwänden gegen seine Glaubensdefinition auch folgenden an: Forte respondebitur, quod addendum est: assentire propter se. Sed hoc ipsum verum est de principiis secundum quod principia, quia eis assentitur propter se. Darauf wird zunächst geantwortet: Ad hoc dicendum, quod actus declaratur per propriam materiam, ut credere per creditum. Es wird also von der Glaubensfunktion, die zur Unterscheidung von der Evidenz nicht genügt, auf das Glaubensobjekt hinübergegriffen und dann fortgefahren: Nota ergo, quod creditum est cogitabile ens supra rationem, primum, cui propter se datur

assensus. In hoc quod dicitur, supra rationem, separatur ab his, quorum est credulitas secundum rationem, ut est in principiis scientiarum. In hoc autem, quod dicitur primum, separatur ab huiusmodi, quae sunt creaturae. In hoc autem, quod dicitur: cui datur assensus propter se, fit separatio ab illa cognitione, quae potest esse per viam rationis de his, quae sunt supra rationem. Credere ergo est assentire credito primo, enti supra rationem, propter se. Die Bestimmung des Glaubens als Fürwahrhalten der ersten Wahrheit um ihrer selbst willen hat also nunmehr die rein negative Bedeutung bekommen, daß das Glaubensobjekt und der in ihm selbst liegende Grund zur Zustimmung in einem der Vernunft und damit allem logischen Begreifen gegenüber transzendenten Gebiete liegen.

Damit beginnt sich zugleich ein anderes Symptom der zweilinigen Erkenntnistheorie geltend zu machen. In dem Maß als die Glaubensfunktion logisch unbegreiflich wird, ist auch das Glaubensobjekt der logischen Verständlichkeit und damit der logischen Kontrolle entzogen. Das ens cogitabile supra rationem wird auf diese Weise langsam dem Einfluß des systematischen Denkens entwunden und zu einer übervernünftigen Sphäre gemacht, die an und für sich mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt werden kann. Der Prozeß, in welchem die Scholastik sich diesem Endzustand nähert, stellt einen ungleichen Kampf dar zwischen der systematischen Tendenz, die so lange als möglich ihr ursprüngliches Recht auf den Inhalt des Glaubens zu behaupten sucht, und einer Auktorität, die blinde Unterwerfung verlangt. So ist in Alexanders Beschreibungen des Glaubensinhalts nach der einen Seite hin noch ganz deutlich das primäre Glaubensobjekt das primum verum im ursprünglichen augustinischen Sinne des Worts, d. h. der überzeitliche, denknotwendige Inhalt, auf den alles Denken hintendiert. Die fides ist derjenige habitus rationis, der ad ordinandum iudicium in finem bestimmt ist und insofern dem höheren Teil der ratio angehört. Pars superior est secundum intentionem rationis in finem, quam informat fides (ib. q 58 m 8 a 1 Res.). Das Ziel der ratio aber ist das unum verum, quod est summa et prima veritas (ib. m 4 Res.). Darum ist das verum increatum primo et per se obiectum fidei (ib. m 7 a 6 Res.). Noch immer schimmert hier der Zusammenhang durch, in welchem bei Augustin die Trinitätslehre mit den irreduziblen Grundelementen des Bewußtseins überhaupt steht. Denn als primäres Glaubensobjekt gilt noch die Trinitätslehre und was damit zusammenhängt. Obiecta vero fidei sicut principia sunt ea, quae sunt propria fidei, et prima et per se nota secundum fidei acceptionem, quae proprie dicuntur articuli: ut quoniam Deus unus est et

trinus, omnipotens et huiusmodi (ib.). Das obiectum fidei wird, wenigstens dem Prinzip nach, als verum necessarium (im Gegensatz zum verum contingens) bezeichnet (ib. a 4 Res.). Aber hier beginnt nun das Ringen mit der übermächtigen anderen Tendenz, welche die Zustimmung der ersten Wahrheit gegenüber, ihre Anerkennung als finis rationis, ihre Wertung als verum necessarium zu bloßen Ausdrucksformen für die blinde Unterwerfung unter den suprarationalen Inhalt der Symbole umbiegt. So entstehen Kompromißformeln, die sich zunächst noch nach beiden Seiten hin auslegen lassen. Die kontingenten, zeitlichen Elemente in den Glaubensartikeln, also die Inkarnation und was damit zusammenhängt, werden einerseits als Folgerungen aus den primären Glaubensinhalten (conclusiones, quae sequuntur ex articulis fidei) in einen logischen Zusammenhang mit den irreduziblen Prinzipien gebracht. Die Inkarnation gilt in der überzeitlichen Formulierung: Christum esse incarnandum (im Unterschied von: Christus incarnabitur) als necessarium simpliciter. Man kann dies im Sinne von Anselms cur Deus homo verstehen, welcher die necessitas der Inkarnation aus den primären Glaubensvoraussetzungen (Ans., cur Deus homo l. I, c. 10) mit logischer Stringenz abzuleiten sucht. Allein in der weiteren Ausführung wird in den Relativsatz: quae sequuntur articulos, der den Begriff conclusio umschreibt, der Zusatz: secundum dictamen gratiae eingeschoben, der die entgegengesetzte Auslegung nahelegt, daß hier gar keine logische Konklusion, sondern eine auf überlogische, unbegreifliche Art zustandekommende Folgerung gemeint ist. Dafür spricht eine Stelle q 58 m 6 a 2 Res. ad 5, wo Alexander auf den eigentümlichen, vom rationalen unterschiedenen Notwendigkeitscharakter der für die Inkarnation angeführten Gründe zu sprechen kommt. Sunt rationes credendorum validae et apparentes, ut, quoniam Deus est et unus et omnipotens, quod philosophi multis rationibus probant, et sunt rationes credendorum non apparentes et debiles secundum humanam rationem, ut, quoniam Christus est incarnatus et passus, quas introducit Anselmus in lib. cur Deus homo, et alii; tamen huiusmodi rationes informatae per fidem infusam a Deo, per ipsum lumen fidei robur accipiunt, ut quae videbantur congruitatis et bonitatis solum esse, per lumen fidei videantur necessaria, et hoc modo fides est argumentum non apparentium, faciens ipsa apparentia in praesenti, quia rationes, quae faciunt pro fide, quae prius non erant apparentes, per fidem fiant apparentes. Die Inkarnation wird hiernach nur dadurch ein mit Notwendigkeit aus den primären Voraussetzungen erschlossenes Glaubensobjekt, daß die Gnadeninfusion auf unbegreifliche Weise Gründen, die logisch betrachtet nur Kongruitätsgründe

sind, Notwendigkeitscharakter verleiht. Ebenso doppeldeutig ist die Antwort auf die Frage, wie die Einheit der Glaubensfunktion mit der Verschiedenheit der Glaubensartikel vereinbar ist. Quia . . . . est convenientia in illis, est una fides omnium illorum. Est autem convenientia articulorum in tribus, primo in subiecto creditionis, secundo in ratione credendi, tertio in fine seu termino. In subiecto creditionis convenientia est, quia omnes articuli sunt de increato vero sed quandoque cum cointellectu increati, ut de Deo trino et uno et huiusmodi, quandoque vero cum cointellectu creati, ut de Deo incarnato, passo et huiusmodi. In ratione vero credendi est convenientia, quia in omnibus credendis prima veritas est ratio credendi. In fine vero creditionis est convenientia, quia secundum omnes articulos tenditur in unum verum, quod est summa et prima veritas (ib. m 4 Res.). Entweder ist hier die prima veritas, die als Objekt, Grund und Ziel der Glaubensfunktion bezeichnet ist, die unmittelbar zugängliche Quelle, aus der die Einsicht in die Wahrheit der Glaubensartikel fließt, oder ein unbegreiflicher transzendenter Grund, der die blinde Unterwerfung unter eine Summe von übervernünftigen Sätzen möglich macht. Auch Alexanders Ausführungen über die dogmatische Bedeutung der Symbole lassen eine doppelte Auslegung zu. Daß die Väter das über die Gottheit zu Glaubende und zu Bekennende zu einem über den Unterschied der Nationen, Sprachen, Sitten und Volkseigentümlichkeiten erhabenen Bekenntnis vereinigen konnten, beruht nach Alexander auf der Einheit der ipsa veritas, nach der die eine Religion notwendig hinstreben muß. Cum enim una sit veritas, in qua beatificanda est humana natura, una intelligentia, una confessio, una religio debet esse in tendendo ad ipsam veritatem (ib. q 59 m 2). Ein Artikel des so entstandenen Symbols ist darum immer inhaltlich betrachtet nach der Definition Hugos natura cum gratia, weil in allen Artikeln des Apostolikums von der göttlichen Natur, der menschlichen Natur und von Gnadenwirkungen die Rede ist. Den Charakter eines Glaubensartikels aber erhält ein Teil des Symbolums dadurch, daß er eine perceptio veritatis divinae in ipsam tendens ist und eine invisibilis veritas de Deo arctans nos ad credendum (ib. q 59 m 1 Res.). Geht man bei der Interpretation dieser Ausführungen von der notwendigen Einheit der prima veritas aus, so erscheint sowohl das Zustandekommen als die Anerkennung des Symbolums als ein Ausfluß der notwendigen Tendenz der menschlichen intelligentia nach der prima veritas. Blickt man aber auf den kontingenten Inhalt des Symbols, so ist die in jedem Artikel enthaltene „Tendenz auf die Wahrheit selbst" und Nötigung zur Anerkennung nur ein Ausdruck für den irrationalen transzendenten Faktor,

der die logischen Gesetze durchbrechend an sich zweifelhaften Sätzen Notwendigkeitscharakter verleiht.

Alle diese doppeldeutigen Formulierungen haben nach dem Bisherigen die Bedeutung eines vorübergehenden Waffenstillstands in dem durch die ganze dogmatische Arbeit der älteren Franziskanerschule hindurchgehenden Ringen zwischen der einlinigen, axiomatisch systematisierenden Denkweise und dem zweilinigen irrationalen Auktoritätsprinzip. Es ist nur natürlich, daß dieser Kampf entgegengesetzter Gedankenreihen nicht an allen Stellen der langen Schlachtlinie dasselbe Bild zeigt. Den schwersten Stand hatte die systematisierende Tendenz bei der Auseinandersetzung mit der Inkarnation und dem damit zusammenhängenden biblischen Tatsachenmaterial. Die Ausscheidung desselben aus dem Bereich des primären Glaubensinhalts, die Auffassung desselben als eines sekundären, accidentiellen coobiectum des Glaubens war ein letzter, bald aufgegebener Versuch, dem Auktoritätsprinzip standzuhalten, für das gerade diese kontingenten Glaubensobjekte die sicherste Operationsbasis waren. Ein ganz anderes Bild zeigte der Kampfplatz bei den Artikeln mit überzeitlichem Inhalt, also bei der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften. Natürlich mußte auch durch diese Lehre der Schnitt geführt werden zwischen dem, was durch die natürliche Vernunft und dem, was nur durch gratia superaddita erkennbar ist. Die cognitio Dei quoad quia est = cognitio existendi Deum ist dem Menschen von Natur eingepflanzt, auch läßt sich nach Johannes Damascenus via negationis auf natürlichem Wege feststellen, was Gott nicht ist. Nihil enim est eorum, quae sunt. Dagegen bleibt die positive Erkenntnis dessen, was Gott ist, der Gnade vorbehalten. Cognitio vero quid est et qualis est, quid est secundum substantiam, qualis (et liceat ita loqui) secundum personarum proprietatem, non potest haberi per naturalem rationem, sed improprie, imperfecte et in aenigmate habetur per gratiam, perfecte vero et secundum speciem per gloriam (ib. 1 q 2 m 2 a 1 Res.). Allein da die trinitarische Spekulation in der außerchristlichen Philosophie ihre Anknüpfungspunkte hat und sich auch bei Augustin neben der Anlehnung an Schriftstellen aus allgemeingültigen Prinzipien entwickelt, so erscheint die Unterscheidung zwischen Naturstufe und Gnadenstufe hier von vornherein als ein Schnittpunkt, der das Anfangsstadium einer Entwicklung von ihrer höheren Fortsetzung unterscheidet. Die Behauptung, daß die Trinität auf rationalem Wege erkennbar sei, stützte sich zunächst auf die Stelle im Anfang des Buchs de coelo et mundo bei Aristoteles, wo zuerst nachgewiesen wird, daß die Dreiheit die Grundzahl aller Dinge sei (z. B. Linie, Fläche, Körper) und dann fortgefahren wird: Hoc numero adhibuimus nosmetipsi magnificare Deum unum, creatorem, eminentem proprietatibus eorum, quae sunt creata. Dazu kam die

Stelle bei Trismegistus: Monas monadem genuit et in se suum reflexit ardorem. Vor allem aber wurde mit dem Grundsatz argumentiert, den Richard von St. Victor, de trinitate l. 1, c. 4 ausgesprochen hatte: Credo sine dubio, quod ad quancunque explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, immo et necessaria argumenta non deesse, und daraus gefolgert: Sed nihil adeo necesse est esse, sicut Trinitatem personarum; ergo ad ipsam ostendendam possunt haberi argumenta necessaria. Die Auseinandersetzung Alexanders mit dieser Rationalisierung der Trinitätslehre unterscheidet sich in charakteristischer Weise von der Art, wie er die Rationalisierung des Inkarnationsdogmas abwies. Dort leugnete er die logische Notwendigkeit der angeführten Gründe und setzte an die Stelle der logischen Stringenz den überlogischen Notwendigkeitscharakter, den der Gnadeneinfluß Gründen verleiht, die an sich nur probabel sind. Hier dagegen gibt er das Dasein eines argumentum, d. h. eines Grundes, aus dem die Trinität mit Notwendigkeit resultiert, zu. Ad tertium dicendum, quod non deest argumentum ad probandam Trinitatem, id est medium sive ratio inferens de necessitate Trinitatem esse. Die Unentbehrlichkeit der Gnadeninfusion kommt unter diesen Umständen nur daher, daß unser Intellekt infolge der Verfinsterung durch die Erbsünde in der Ausübung seiner eigentlichen Funktion gehindert ist. Et ratio huius est, quia intellectus noster, obtenebratus per naturalem corruptionem, deficit in iis, quae verissime sunt et ideo circa maxime intelligibilia deficit, et etiam de iis, quae minime sunt, et ideo minime intelligibilia, sicut est esse motus et temporis, quae habent debilissimum esse. Infolgedessen findet er das medium nicht, das den Schluß auf die Wahrheit der Trinität ermöglicht. Non est ergo defectus ex parte rei, sed est defectus rationis conferentis, id est intellectus nostri, qui non potest medium ipsum invenire, et inventum conferre ad concludendam veritatem (ib. q 2 m 1 a 3). Die Gnadeninfusion bringt hier also nicht ein heterogenes Element an den Intellekt heran, sondern fördert diesen nur in der Ausübung der ihm eigenen Funktion. Fides . . est lumen animarum, quo quanto quis magis illustratur, tanto magis est perspicax ad inveniendas rationes, quibus probantur credenda (ib. q 2 m 3 a 4 Res.). Dem entspricht es, daß in diesem Zusammenhang im Gegensatz zur aristotelischen Erkenntnislehre im Sinne Augustins an der Fähigkeit des Geistes zu einer unmittelbaren Erkenntnis seines göttlichen Urbildes festgehalten wird. Wohl ist nach Alexander ein Seelenvermögen, dessen Sein von der Materie abhängt, unfähig, eine forma vel res abstracta a materia zu erkennen. Anders ist es mit der mens vel ratio, die selbst eine von der Materie losgelöste Form ist. Ipsa immaterialitas et simplicitas spiritualitatis

facit, quod mens vel ratio est cognoscitiva melioris et excellentioris se, sc. divinae substantiae, quae est simplex et immaterialis, et in hoc imago eius est. Secundum enim B. Augustinum in Lib. de Trinit. imago Dei est in hoc, quod capax eius et particeps esse potest, capax per cognitionem, particeps per amorem (ib. m 1 a 1 Res. ad 5).

Damit haben wir uns vollends alle diejenigen Gedankenreihen vergegenwärtigt, die die Voraussetzung für die Genesis der dem Mittelalter eigentümlichen Anschauung von der Glaubensgewißheit bilden und von denen aus die ganze Weiterentwicklung der katholischen Lehre über diesen entscheidenden Punkt verständlich wird. Ziehen wir nunmehr aus dem Bisherigen das Resumé. Wir haben Schritt für Schritt den Prozeß verfolgt, in welchem mit einer gewissen inneren Notwendigkeit sich aus der Zweiteilung des ursprünglich einheitlichen Komplexes, den die Einfügung desselben in das biblisch-kirchliche Schema notwendig machte, das Eindringen des Auktoritätsprinzips ergab. Neben der Willensfunktion der Liebe zu Gott um seiner selbst willen mußte auch eine bestimmte Stufe der intellektuellen Funktion des Glaubens der Gnadeninfusion vorbehalten bleiben. Die Eigenart dieser höheren Glaubensstufe in erster Linie nach dem Objekt des Glaubens zu bestimmen war aber undurchführbar, da die Objekte des Glaubens auch den Dämonen und den schlechten Christen auf dem Wege auktoritativer Annahme zugänglich sind. So wurde die Glaubensfunktion des assentire veritati propter se zum Unterscheidungsmerkmal des eingegossenen Glaubens. Damit wird aber — und dies ist der entscheidende Wendepunkt in diesem Prozeß — der Glaubensassens von der Evidenz der Axiome, die ebenfalls als assentire propter se zum Bewußtsein kommt, losgerissen. Da aber die Evidenz der Axiome das einzige logisch verständliche Analogon der Glaubensgewißheit ist, so ist diese mit der Loslösung von der Evidenz zu etwas logisch Unbegreiflichem, Irrationalem geworden. In dem Maße aber, als die Glaubensfunktion für das logische Denken transzendent wird, wird auch der Glaubensinhalt, der durch diese überlogische Funktion zugänglich wird, der Kontrolle des logischen Denkens entzogen und der Herrschaft des reinen Auktoritätsprinzips preisgegeben. Die Verdrängung des systematischen Denkens durch das Auktoritätsprinzip, die damit eingeleitet ist, vollzieht sich schneller bei den Artikeln, deren Inhalt zeitlich ist und darum schwer als denknotwendig erwiesen werden kann, langsamer bei den Artikeln mit überzeitlichem Inhalt, bei denen der ursprüngliche Zusammenhang mit den rationalen Prinzipien länger nachwirkt. Dieser ganze Prozeß führt nun zu der Wesensbestimmung der Glaubensgewißheit, die sich in der älteren Franziskanerschule herausgebildet hat und für die ganze weitere Entwicklung maßgebend geblieben ist. Diese Wesensbestimmung der Glaubensgewißheit

ist ein Ergebnis des Kompromisses der beiden entgegengesetzten Denkweisen, die hier miteinander ringen. Die Glaubensgewißheit besteht nämlich darin, daß sich auf einen auktoritativ übermittelten Inhalt, dem gegenüber an sich nur negare, dubitare oder opinari logisch möglich ist, infolge eines überlogischen Eingriffs eine intellektuelle Funktion richtet, deren psychologische Wirkung dem Evidenzbewußtsein gleichkommt, das an sich nur bei Axiomen und daraus abgeleiteten notwendigen Folgerungen logisch möglich wäre. Diese überlogische Gewißheit darf also auf der einen Seite nie mit der logischen Evidenz identifiziert werden, wenn sie dieser ihrer psychologischen Erscheinungsform nach auch noch so ähnlich sein mag. Denn das Objekt dieser Gewißheit bleibt der evidenten Beweisbarkeit für immer entzogen. Auf der andern Seite darf sie aber ebensowenig mit der auktoritativen Hinnahme überlieferter Sätze identifiziert werden, wenn sie dieser auch, auf das Objekt gesehen, noch so ähnlich sein mag. Denn der Funktion, die sich auf dieses auktoritativ überlieferte Objekt richtet, muß der streng suprarationale Charakter gewahrt bleiben. Dies geschieht aber nur, wenn sie als fides infusa nicht nur von der fides acquisita ex rationibus sondern auch von der fides acquisita ex testimoniis auctoritatum, also vom Auktoritätsglauben im gewöhnlichen Sinne des Worts scharf unterschieden wird. Logische Evidenz und aus Auktoritätszeugnissen erworbener Glaube sind also — mathematisch ausgedrückt — die beiden Grenzwerte, zwischen denen sich die katholische Lehrbildung über die Gewißheitsfrage hin- und herbewegen kann, mit deren Erreichung aber der Bereich der Kirchenlehre überschritten ist. Mit der Festlegung dieser beiden Grenzwerte scheint eine Art Friedensvertrag zwischen den beiden Tendenzen geschlossen zu sein, die bei der Entstehung der ersten Summen miteinander rangen. Allein dieser Friedensvertrag trug den Keim zur Fortsetzung des Kampfes in sich. Denn sobald sich das dogmatische Denken innerhalb des Spielraums zwischen den beiden Grenzwerten (Evidenz und gewöhnlicher Auktoritätsglaube) bewegen wollte, den die Kirche freigab, mußte sich herausstellen, daß jeder Versuch, den einen Grenzwert zu vermeiden, eine Annäherung an den entgegengesetzten Grenzwert bedeutete. Brach man die Brücke dem vulgären Auktoritätsglauben gegenüber ab, so näherte man sich in demselben Maße einer auktoritätsfreien mystisch verinnerlichten Glaubensgewißheit, die nur mit der Selbstevidenz der ewigen Wahrheiten vergleichbar war. Wollte man aber jede Verwandtschaft mit der Evidenz vermeiden, so näherte man sich in demselben Maße der Annahme auf fremdes Zeugnis hin, die jedes inneren Gewißheitsgrundes ermangelt. Das Ringen der einlinigen Systematisierungstendenz mit dem heterogenen kirchlichen Traditionsstoff kommt also mit der Herausbildung der dogmatischen Kirchenlehre über die fides infusa und ihren Gewißheitsgrund, wie wir sie im Bisherigen verfolgt haben, keineswegs zur Ruhe. Nur der Schauplatz

des Kampfes verschiebt sich. Bisher galt es, die einlinige Denkweise prinzipiell zu brechen und der kirchlichen Gnadeninstitution zu unterwerfen. Jetzt, nachdem dies geschehen ist und den einlinigen Gedankenbildungen ihr dogmatischer Ort innerhalb der Kirchenlehre angewiesen ist, wird der Kampf intra muros ecclesiae, innerhalb der dogmatisch festgelegten Schranken fortgeführt als eine innerkirchliche Spannung, welche das Denken ruhelos zwischen den beiden verbotenen Extremen hin- und herwirft.

Diese Spannung zwischen zwei entgegengesetzten Tendenzen tritt in der klassischen Scholastik, in den Systemen von Bonaventura und Thomas bei der Behandlung der beiden Hauptfragen hervor, die bei der Beschreibung des überlogischen Gnadeneingriffs zu beantworten waren. Die erste Frage ist die nach dem Verhältnis zwischen Glauben und Wissen oder nach der Bedeutung des überlogischen Eingriffs für den Erkenntnisprozeß. Die zweite Frage betrifft das Zusammenwirken von Erkenntnis und Willenstätigkeit beim Eintritt dieses übernatürlichen Einflusses.

4. Die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen, welche der innere Widerstreit des überlogischen Auktoritätsprinzips auslöste.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen wirkt bei Bonaventura und Thomas der ursprüngliche Zusammenhang des Glaubensassenses mit der Evidenz der irreduziblen Elemente des Bewußtseins noch darin nach, daß bei beiden noch das verum increatum, also die Artikel, die sich auf das überzeitliche Wesen Gottes an sich beziehen, das primäre Glaubensobjekt bilden, während die Artikel, denen ein zeitliches, empirisches Element beigemischt ist, nur in sekundärem Sinne Gegenstand der Glaubensfunktion sind. Aber die Entwicklung der Formulierungen, in denen der Unterschied zwischen primären und sekundären Glaubensobjekten ausgedrückt wird, zeigt ein allmähliches Zurücktreten des ursprünglichen Zusammenhanges mit der mystischen Evidenz des Überempirischen und eine immer vollständigere Koordination der kontingenten Sätze mit den überzeitlichen Wahrheiten. Bei Bonaventura liegt noch deutlich das Glaubensmotiv in der überzeitlichen Wahrheit. Fidei objectum proprium secundum quod habet rationem motivi, est verum increatum. Er vergleicht dieses primäre, zur Zustimmung bewegende Objekt mit dem Licht an sich im Unterschied von der irdischen Materie, mit der es sich verbindet. Sicut contingit intelligere in visu, quod lucidum dupliciter movet visum, vel prout est abstractum, vel prout est terrenae materiae incorporatum, sic ipsa divina veritas dupliciter movet ipsum intellectum per fidem illuminatum, vel per se, sicut in articulis spectantibus ad ipsum Deum secundum divinitatem, vel ut est

unita creaturae, sicut in illis articulis respicientibus ipsum Deum in sua humanitate assumpta, vel in sua operatione ab ipso creato (Bonav., Sent. III d 24 a 1 q 2 Resp.). Allein die sekundären Glaubensobjekte sind nicht mehr wie bei Alexander bloße suppositiones und consequentiae der primären, sondern sie sind das Material, zu dessen Annahme wir durch die primär anerkannte prima veritas bewegt werden, das objectum per accidens, quod quidem habet rationem materialis . . . quia fides non tantum credit ipsi divinae veritati in se, sed etiam his, quae sibi ab ea dictantur, quae sunt multa vera creata (ib.). Fragt man, in welcher Weise die prima veritas die geschaffenen Wahrheiten „diktiert", so erhält man weiter unten die Antwort: Quia enim sacra Scriptura est edita ab ipsa veritate increata, et a Spiritu sancto, qui contradiceret sacrae Scripturae, contradiceret ei, cui fides assentit propter se, videlicet ipsi summae veritati (ib. ad 4). Es tritt also hier schon ganz deutlich die Überlieferung von der Schriftinspiration als Bindeglied zwischen die prima veritas und die Annahme der sekundären Glaubensartikel, doch hat diese äußerliche Vermittlung den innerlichen mystischen Zusammenhang zwischen dem Licht und dem stofflichen Medium, das es durchglüht, bei Bonaventura noch nicht verdrängt. Denn er hält konsequent daran fest, daß die natürlichen und zeitlichen Wahrheiten nicht um ihrer selbst willen (non propter se), also nicht um der historischen Überlieferung willen, durch die wir sie kennen, für wahr gehalten werden, sondern nur um der unerschaffenen Wahrheit willen, die auf übernatürlichem Wege unsere Zustimmung herbeiführt. Die Tatsache der Auferstehung Christi z. B. ist an sich ein historisch feststellbares Faktum. Aber nicht deshalb hält sie der Glaube fest, sondern nur unter dem Einfluß der übernatürlichen Wahrheit, die sich hier mit der kreatürlichen vereinigt hat[1]. Die Annäherung an den auf diese Weise allerdings sorgfältig vermiedenen Grenzwert des vulgären Auktoritätsglaubens, die wir bei Bonaventura beobachtet haben, setzt sich bei Thomas fort. Er schaltet die Bezeichnung obiectum fidei per accidens für die Heilstatsachen der incarnatio, passio usw. aus und schränkt den Charakter des accidentellen Glaubensobjekts auf die gesta patrum et alia huiusmodi ein. Die Heilstatsachen sind im Unterschied vom accidentale das materiale in obiecto. Diese materiellen Glaubensobjekte werden aber den überzeitlichen Wahrheiten auch dadurch noch näher gerückt, daß die prima veritas als das formale in obiecto mit ihnen in die unlösliche Form- und Stoff-Beziehung gebracht wird. Sicut patet in obiecto visus: quia formale in ipso est lumen, quod facit colorem visi-

[1]) Vgl. K. Ziesché, Verstand und Wille beim Glaubensakt, 1909, S. 100.

bilem actu; materiale vero ipse color, qui est potentia visibilis, accidentale vero sicut quantitas, et alia huiusmodi, quae colorem comitantur . . . . Cum enim fides non assentiat alicui, nisi propter veritatem primam credibilem, non habet quod sit actu credibile, nisi ex veritate prima, sicut color est visibilis ex luce, et ideo veritas prima est formale in obiecto fidei, et a qua est tota ratio obiecti. Quidquid autem est illud quod de Deo creditur, sicut est passum esse, vel aliquid huiusmodi, hoc est materiale in obiecto fidei; ea autem, quae ex istis credibilibus consequuntur, sunt quasi accidentaliter (Thomas, Sent. III d 24 q 1 a 1 Sol. 1). Der Zusammenhang des Glaubens mit der Selbstevidenz des Überzeitlichen wirkt also auch bei Thomas noch in dem Ausdruck assentire propter veritatem primam credibilem nach. Aber da der ganze zeitliche und überzeitliche Glaubensinhalt als gleichwertiger Stoff in die Form der prima veritas aufgenommen ist, ist es so gut wie unmöglich, einen inneren Zusammenhang zwischen der Selbstgewißheit der prima veritas und der Gewißheit der übrigen Glaubensobjekte zu finden. Infolgedessen droht der äußerliche Überlieferungszusammenhang eine immer größere Bedeutung für das Zustandekommen der Glaubensgewißheit zu erhalten. Passio et alia huismodi, quae continentur in symbolo, se habent materialiter ad obiectum fidei . . . In sacra Scriptura instruitur fides quantum ad essentialia fidei, sicut sunt quae de Deo in ipsa dicuntur, et quantum ad accidentalia, sicut sunt gesta patrum et alia huiusmodi, quae ad fidem pertinent, inquantum sunt divinitus inspirata et dicta (ib. Sol. 1 ad 1 et 2).

Der Entwicklung, die die Auffassung des Glaubensobjektes bei Bonaventura und Thomas durchmacht, entspricht nun die Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Wissen bei beiden Scholastikern. Bei Bonaventura schimmert der ursprüngliche Zusammenhang der primären Glaubensobjekte mit den irreduziblen Bewußtseinselementen noch deutlicher durch. Dem entspricht es, daß auch die Glaubensfunktion mit der logischen Erkenntnis noch ein gemeinsames Element hat. Auch für das natürliche Erkennen ist wie für den Glauben die Wahrheit der göttlichen Erkenntnis der letzte Zustimmungsgrund. Denn nach dem früher Erörterten ist es ja bei Bonaventura eine unmittelbare Teilnahme am Erkennen Gottes, wenn der Intellekt von den Einzeldingen und Einzelsätzen aufsteigend zum allgemeinsten Begriffsinhalt des esse und zum allgemeinsten Prinzip der veritas gelangt. Das logische Denken bewegt sich unmittelbar im lumen aeternum, wenn es auf der Skala der Begriffe und notwendigen Wahrheiten auf- und absteigt. Ist auf diese Weise schon vor dem Glauben ein unmittelbarer Einblick in die Welt der göttlichen

Erkenntnis mit ihren Urbegriffen und Urwahrheiten gewonnen, so kann die übernatürliche Glaubenserkenntnis nur in einer weiteren Erschließung des göttlichen Wissens bestehen. Das göttliche Wissen von der Gesamtheit alles Gegebenen unterscheidet sich von unserem Erkennen offenbar dadurch, daß es überzeitlich ist. Es kann also nicht darin bestehen, daß aus Einzeldingen Begriffe, aus diesen andere Begriffe abgeleitet oder daß aus Begriffen Sätze zusammengesetzt und aus diesen andere Sätze erschlossen werden. Alle diese für uns zeitlich auseinandertretenden Erkenntniselemente müssen also für das göttliche Erkennen zeitlich in eins zusammenfallen. Die Abhängigkeit der Erkenntnis von gegebenen Inhalten, die durch das zeitliche Zustandekommen der Erkenntnis bedingt ist, fällt darum für das göttliche Erkennen weg und damit auch die Irrtumsfähigkeit. Divina praescientia, quae ex rebus non pendet, certissime cognoscit non solum ea, quae ventura sunt necessario, sed etiam contingentia, ita quod circa ea decipi non potest (Bonav. Sent. III d 24 a 1 q 1 Concl.). Soll der menschliche Intellekt, dessen Denken zeitlich verläuft, im Glauben an diesem überzeitlichen Wissen Gottes von der Gesamtwirklichkeit Anteil bekommen, so könnte dies an und für sich, logisch betrachtet, nur auf demselben Wege geschehen, auf dem der natürliche Intellekt schon vor dem Glauben Anteil am göttlichen Erkennen bekam, nämlich durch Aufnahme von Sinnenbildern ins Gedächtnis und Abstraktion der in ihnen enthaltenen Begriffe und Wahrheiten. Nun soll ja aber dieser logisch normale Verlauf durch einen übernatürlichen Eingriff durchbrochen werden. Dieser kann aber unter den angegebenen Voraussetzungen nur darin bestehen, daß der menschliche Intellekt unter Überspringung der logisch notwendigen Vorbedingungen direkt zu seinem Ziel, der Nachbildung göttlicher Erkenntnisse geführt wird. Elemente des überzeitlichen göttlichen Bewußtseins, Begriffe und Wahrheiten, werden samt dem ihnen innewohnenden Geltungsbewußtsein direkt auf den menschlichen Intellekt übertragen, ohne daß der logische Weg der Abstraktion von Sachen und Einsicht in das notwendige Verhältnis der Sachbilder zurückgelegt zu werden brauchte, ohne den sonst mit Geltungsbewußtsein umkleidete Begriffe und Wahrheiten undenkbar sind. Es findet also „eine Angleichung des menschlichen Intellekts an die Erkenntnis statt, welche Gott aus sich selbst über sich und alle Dinge hat" und die infolge ihrer Überzeitlichkeit nicht von den Dingen abhängt (vgl. K. Zieschè, a. a. O. S. 93). Hinc est, quod cum habitus fidei conformetur ei, a quo dependet, non potest falsificari (Sent. d 24 a 1 q 1 Sol. ad 2). Die Konformation mit dem göttlichen Bewußtsein kann sich dann natürlich auf alle beliebigen Elemente des die Gesamtheit alles Gegebenen überzeitlich umfassenden göttlichen Wissens beziehen, auf die logisch notwendigen Inhalte ebenso-

gut wie auf die kontingenten, die insofern ebenfalls notwendig sind, als sie in der göttlichen praescientia, im überzeitlichen Wissen Gottes enthalten sein müssen. Quemadmodum enim divina praescientia, quae ex rebus non pendet, certissime cognoscit non solum ea, quae ventura sunt necessario, sed etiam contingentia, ita quod circa ea decipi non potest . . . . sic et fides, quae cognitioni divinae praescientiae innititur, a qua etiam illuminatur et dirigitur, certam credulitatem et illuminationem habet de futuris etiam contingentibus . . . Per hunc modum intelligendum est in assensu fidei, quod innititur divinae praevisioni (ib. Concl.). Der Glaube ist also eine durch conformari oder inniti zustandekommende Übertragung von Teilelementen der göttlichen Wirklichkeitskenntnis auf das menschliche Bewußtsein. Daraus folgt zweierlei. 1) Da bei dieser Übertragung die logischen Vorbedingungen, die für die Entstehung des Geltungsbewußtseins notwendig sind, übersprungen werden, so kann eine logische Evidenz der übertragenen Elemente nicht zustandekommen. Evidenz kann nur aus der Einsicht in das notwendige Verhältnis zweier von Sachen abstrahierter Inhalte erwachsen. Für das göttliche Bewußtsein, dem dieser ganze logische Zusammenhang überzeitlich gegeben ist, sind jene Elemente evident, für das menschliche, dem dieser Zusammenhang fehlt, sind sie nicht evident. Das Geltungsbewußtsein, das ihnen im menschlichen Bewußtsein eignet, muß also einen von der logischen Evidenz verschiedenen, überlogischen Charakter haben. 2) Da es sich um Teilelemente der göttlichen Wirklichkeitskenntnis handelt, die sozusagen aus dem Zusammenhang des göttlichen Gesamtwissens herausgerissen sind, so sind die vom Glauben erfaßten Begriffe und Sätze ihrer ganzen Art nach unvollständig und können die hinter ihnen liegende göttliche Kenntnis des betreffenden Gegenstandes nicht erschöpfen. Ihre Verknüpfung und Verarbeitung kann daher nicht einfach nach den Gesetzen der Logik der natürlichen Erkenntnis erfolgen, da diese ja Adäquatheit der Begriffe und Urteile voraussetzt, die zu Konklusionen verbunden werden. Auch bei der Verknüpfung der Offenbarungselemente zu theologischen Gedankengebilden tritt daher an die Stelle der logischen Prinzipien dasselbe überlogische Prinzip, das jenen Elementen ein von der Evidenz verschiedenes und von deren Vorbedingungen unabhängiges Geltungsbewußtsein verlieh. In diesem Sinne gilt von allen dogmatischen Sätzen, die nicht im Symbol enthalten sind, sondern aus diesem als antecedentia oder consequentia von der Schrift und der theologischen Lehre abgeleitet werden: Nullum tamen est credibile a fide, quod non possit reduci ad articulos in symbolo contentos, sicut ad principia dirigentia et stabilia fundamenta (Sent. d 25 a 1 q 1 Concl. ad 2). Was aber in dieser Weise aus den Glaubensartikeln

als leitenden Grundsätzen abgeleitet werden soll, wird durch das überlogische Erkenntnisprinzip der fides bestimmt. Est enim ipsa fides omnium supernaturalium illuminationum, quamdiu peregrinamur a Domino, et fundamentum stabiliens et lucerna dirigens et ianua introducens . . . Mediante igitur hac fide, datur nobis notitia sacrae Scripturae secundum influentiam Trinitatis beatae (Brev. Init. t. V 201 b; vgl. K. Zieschè a. a. O. 95).

Solange diese ganze in Plato wurzelnde erkenntnistheoretische Spekulation noch lebendig ist, ist auch der ursprüngliche Zusammenhang zwischen der Glaubensgewißheit und der logischen Evidenz noch nicht vollständig abgebrochen. Denn der Glaube beruht ja seinem Inhalt nach auf der logischen Gesamtkenntnis der Wirklichkeit, die im göttlichen Bewußtsein gegeben ist. Er ist, wenn man so will, ein abgekürztes Nachdenken der göttlichen Logik. Das Geltungsbewußtsein, das seine Begriffe und Sätze begleitet, ist ein durch Konformation übertragenes Nachbild des Geltungsbewußtseins, das innerhalb des überzeitlichen göttlichen Denkens logische Evidenz im vollen Sinne des Wortes ist. Sobald nun aber, wie dies bei Thomas der Fall ist, diese platonisierende Spekulation über die innern Verhältnisse des göttlichen Bewußtseins und die darin enthaltenen ewigen Urbilder unter dem Einfluß des Aristotelismus in den Hintergrund tritt, bleibt zwar die Vorstellung erhalten, daß Elemente aus dem Wissen Gottes in den menschlichen Intellekt übertragen werden. Aber die Übertragung des innerlichen göttlichen Evidenzbewußtseins, die bei Bonaventura die äußerliche Übertragung des Offenbarungsinhalts durch Mitteilung begleitete, ist ausgeschaltet. Damit ist das Geltungsbewußtsein, das die Lehnsätze aus der Wissenschaft Gottes innerhalb des menschlichen Intellekts umkleidet, schlechterdings unerklärlich geworden. Der metaphysische Hintergrund ist in Dunkel gehüllt, von dem aus bei Bonaventura noch ein Licht auf die Entstehung der Glaubensgewißheit fiel. Die Übertragung göttlicher Wissenselemente in das menschliche Bewußtsein kann jetzt nur noch mit der Entlehnung von Sätzen aus einer übergeordneten Wissenschaft (z. B. Geometrie oder Arithmetik) in einer untergeordneten Wissenschaft (z. B. Perspektive oder Musik) verglichen werden (Thomas, Summa theol. I q 1 a 2). Durch die Anwendung dieses Vergleichs ist jeder Versuch aufgegeben, das die Glaubensinhalte begleitende Geltungsbewußtsein zu erklären. Denn es läßt sich kein Weg denken, auf welchem jemand, der Perspektive oder Musik treibt, ohne von Geometrie und Arithmetik eine Ahnung zu haben, zur Gewißheit über die Gültigkeit der von ihm auktoritativ aus jenen übergeordneten Wissenschaften entlehnten Sätze sollte gelangen können.

Daß die Glaubensgewißheit, die bei Bonaventura noch in einer gewissen inneren Verwandtschaft mit der logischen Evidenz stand, bei Thomas,

von ihrem metaphysischen Hintergrund abgelöst, vollends zu einem unbegreiflichen x wird, zeigt sich besonders deutlich in der Kontroverse der beiden Scholastiker über die schwierigste Frage, die aus der gewaltsamen Zerreißung des Zusammenhangs zwischen den irreduziblen Bewußtseinselementen und der Glaubenserkenntnis entstand. Das war die Frage, ob ein und dasselbe gleichzeitig Gegenstand des rationalen Wissens und des Glaubens sein könne. Die Erkenntnis Gottes als des esse unum verum bonum war z. B. Gegenstand rationaler Einsicht. Sollte man ihr darum den Charakter eines Glaubensinhalts absprechen oder sollte man sie gleichzeitig als scitum und creditum bezeichnen? Da bei Bonaventura die Glaubensgewißheit als Nachbildung der göttlichen Evidenz mit der rationalen Evidenz wesensverwandt ist, so können beide in bezug auf denselben Gegenstand in ein Ergänzungsverhältnis zueinander treten. Die logische Evidenz eines Erkenntnisinhalts schließt ja nicht seine Ergänzungsbedürftigkeit aus. Da die menschliche Erkenntnis niemals den Gesamtbereich des Gegebenen umfaßt, der dem göttlichen Bewußtsein gegenwärtig ist, so kann etwa eine auf das Wesen Gottes bezügliche Erkenntnis zwar in sich evident sein, aber unvollständig in bezug auf ihre Stellung im gesamten Wahrheitszusammenhang, in den sie organisch hineingehört. Das Sein Gottes als des Einen kann z. B. evident sein, allein die Beziehung dieser Einheit zur Vielheit der göttlichen Personen und zur Annahme der menschlichen Natur kann dabei doch im Dunkel bleiben. Da es aber zum Wesen der göttlichen Einheit gehört, mit der Mehrheit der Personen vereinbar zu sein, so erweist sich damit auch die Erkenntnis dieser Einheit selbst als eine unvollständige. Ratio autem, quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, et quod una cognitio alteram non expellit, est quia scientia manuductione rationis licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare Deum esse et esse Deum unum, tamen cernere ipsum divinum esse et ipsam Dei unitatem, et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest nisi per iustitiam fidei emundetur. Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa valde necessaria (Bonav., Sent. III d 24 a 2 q 1 Concl.). Insofern können für die Vergewisserung eines und desselben Glaubensinhalts zwei verschiedene rationes moventes gleichzeitig zusammenwirken, die Glaubensgewißheit des credere propter se als Hauptbeweggrund (principale), der assensus scientiae propter aliud sc. propter rationem als untergeordneter Beweggrund (subserviens) (ib. ad 1). Da bei Thomas der spekulative Hintergrund zurück-

tritt, der dieses Ergänzungsverhältnis zwischen der natürlichen Evidenz und der Angleichung an die göttliche Evidenz verständlich macht, wird für ihn eine gleichzeitige Beziehung von Wissen und Glauben auf denselben Gegenstand undenkbar. Die rationale Evidenz hat darum mit der Gewißheit unbewiesen hingenommener göttlicher Sätze nichts mehr gemeinsam. Respondeo dicendum, quod omnis scientia habetur per aliqua principia per se nota, et per consequens visa . . . . Non autem est possibile, quod idem ab eodem sit visum et creditum . . . . Unde etiam impossibile est, quod ab eodem idem sit scitum et creditum . . . . Ad secundum dicendum, quod rationes, quae inducuntur a sanctis ad probandum ea, quae sunt fidei, non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur; vel procedunt ex principiis fidei, scilicet ex auctoritatibus sacrae Scripturae (Thomas, Summa theol. III q 1 a 5 Resp.).

5. Die Entwicklung der psychologischen Auffassung der Glaubensgewißheit, welche der innere Widerstreit des überlogischen Auktoritätsprinzips auslöste.

Wir müssen den Entwicklungsprozeß, der sich in dieser Kontroverse zwischen Bonaventura und Thomas über das Verhältnis von Glauben und Wissen spiegelt, noch auf ein anderes Gebiet verfolgen, auf welchem ebenfalls die Hochscholastik schon den Keim der spätscholastischen Zersetzung des systematischen Denkens in sich enthält. Das ist das Gebiet der Glaubenspsychologie, d. h. die Frage, die für die spätere Auseinandersetzung mit dem Protestantismus eine so große Bedeutung gewinnen sollte, welche Rolle bei der Glaubensfunktion die Seelenvermögen, Erkenntnis- und Willensvermögen, spielen, ob der Glaube ein Akt des Willens oder des Intellekts oder eine beiden Vermögen gemeinsame Funktion sei. Um die Entstehung und Entwicklung dieses Problems zu verstehen, bedarf es einer Orientierung über die Anschauungen, die über das Verhältnis der Seelenvermögen untereinander und zur Seele selbst vorhanden waren. Wie früher bei der Besprechung der psychologischen Voraussetzungen von Augustins Trinitätslehre deutlich wurde, macht sich auch bei der Bestimmung des Verhältnisses der Seelenvermögen das Ringen der einlinigen Unterströmung im mittelalterlichen Denken mit dem Aristotelismus bemerkbar. Das einlinige Denken kennt ja einen Indifferenzpunkt zwischen verum und bonum, Erkenntnisinhalt und Wertinhalt. Dieser Identitätspunkt zwischen Verstandesobjekt und Willensobjekt ist aber zugleich der Indifferenzpunkt zwischen psychologischer Subjektivität und metaphysischer Objektivität. Die Unterscheidung zwischen Erkennen und Wollen ist darum für die ein-

linige Denkweise immer nur die eine Seite einer Antinomie, deren andere Seite jener Indifferenzpunkt ist, in welchem die Seelenvermögen miteinander und eben dadurch mit dem Seelenwesen selbst identisch sind und dieses letztlich mit Gott zusammenfällt. Nach Augustin, de trinitate war das Verhältnis des Erkennens und Wollens untereinander und zur Seele selbst weder das Verhältnis verschiedener Accidentien zur Substanz, noch dasjenige von disparaten Teilen zum Ganzen, noch ein Mischungsverhältnis. Vielmehr ist jedes dieser Vermögen im andern ganz enthalten und kann nicht ohne das andere gedacht werden. Haec tria, memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens, una vita, una essentia, ac per hoc una substantia. Solange die Psychologie Augustins mit ihrer einlinigen Grundlage noch nachwirkt, ist auch noch der Eindruck vorhanden, daß der Unterscheidung zwischen Erkennen und Wollen eine Einheitssphäre gegenübersteht, in welcher dieser Unterschied aufgehoben ist und daß darum keines der sonst gebräuchlichen Unterscheidungsverhältnisse (Teilverhältnis, Mischungsverhältnis, accidentielles Verhältnis) auf die Beziehung zwischen Erkennen und Wollen angewandt werden darf. Heinrich von Gent (Quodlib. IV q 7) leugnete jede essentielle Unterscheidung zwischen der Seele und ihren potentiae. Die Unterscheidung zwischen diesen ist nur eine distinctio rationis. Alexander Halesius wies wenigstens das accidentielle Verhältnis ab: Dicendum, quod anima est quodammodo sua potentia, ut fiat distinctio inter potentias substantiales sive vires ex una parte et accidentia ex alia, quantum ad hoc, quod potentiae et vires substantialiter inhaerent et unum sunt cum anima quantum ad substantiam, non dico quantum ad essentiam. Accidentia vero, ut prudentia, fortitudo et huiusmodi, non adhaerent substantialiter, quia haec accidentaliter adsunt(Alexander, S. II q 21 m 1). Auch Bonaventura entscheidet sich unter dem Einfluß der ausdrücklich erwähnten Stellen aus Augustin, de trinitate dahin, daß memoria, intellectus und voluntas zwar nicht essentiell mit der Seele identisch sind, aber auch nicht einem andern genus praedicamenti, nämlich dem des Accidens angehören. Unde istae potentiae sunt animae consubstantiales et sunt in eodem genere per reductionem, in quo est anima. Attamen, quoniam egrediuntur ab anima — potentia enim se habet per modum egredientis — non sunt omnino idem per essentiam, nec tamen adeo differunt, sed sunt in eodem genere per reductionem (Bonav., Sent. I d 3 p 2 a 1 q 3 Concl.). Die Seele ist also insofern mit ihren potentiae identisch, als das vollständige Sein derselben nicht ohne die letzteren gedacht werden kann. Quarto modo dicitur essentiale, sine quo res non potest cogitari haberi perfectum esse, ut sunt potentiae in anima, in quibus attenditur imago, et hoc est minimo

modo substantiale sive essentiale; tamen non transit in aliud genus: ideo anima dicitur suae potentiae (ib. ad 1. 2). Dem entspricht als gegenseitiges Verhältnis von Erkenntnis und Willenstätigkeit: beide sind zu gleicher Zeit identisch und verschieden (vgl. K. Ziesché, a. a. O. S. 72). Potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia, sed in genere substantiae sunt per reductionem; (sc. dicunt), quasdam animae potentias sic diferre ad invicem, ut nullo modo dici possint una potentia; nec tamen concedunt, eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae, sed diferre essentialiter, in genere potentiae (Sent. II d 24 p. 1 a 2 q 1 Concl.). Erst bei Thomas wird diese Nachwirkung der Psychologie Augustins und ihres einlinigen Hintergrunds durch den Aristotelismus verdrängt. Im Anschluß an den aristotelischen Begriff der δύναμις faßt er die Seelenvermögen als Accidentien an der Substanz der Seele auf (Summa theol. I q 54 a 3, q 77 a 1, de anima q 12). Obwohl er andererseits die innigsten Beziehungen zwischen den Seelenvermögen herstellt[1], so ist damit doch der Zusammenhang mit der augustinischen Psychologie am entscheidenden Punkte aufgegeben. Denn sobald Erkenntnis und Wille als Accidentien von der Seelensubstanz und voneinander losgelöst sind und für das Verhältnis zwischen ihnen eine eindeutige philosophische Formel gefunden ist, ist das Verständnis für die Antinomie verloren gegangen, die in diesem Verhältnis enthalten ist.

Aus dieser Differenz zwischen der älteren Franziskanerschule und Thomas über das Verhältnis der Seelenvermögen untereinander ergibt sich nun eine entsprechende Meinungsverschiedenheit über das Zusammenwirken von Erkenntnis und Willenstätigkeit beim Glaubensakt und damit über die psychologische Beschreibung der Glaubensgewißheit. Da für die einlinige Denkweise einerseits der objektive Unterschied zwischen verum und bonum, andererseits der subjektive Unterschied zwischen Erkennen und Wollen in einem Indifferenzpunkt aufgehoben ist, so findet im Glauben die Ineinssetzung jenes objektiven mit diesem subjektiven Identitätspunkt statt. Die Einheit von Erkennen und Wollen wird mit der Einheit von Urwahrheit und Urgüte identisch. Alle vier Linien schneiden sich in einem Punkte. Von der Erkenntnisseite her wird dieser Schnittpunkt erreicht, indem die irreduziblen Elemente des theoretischen Erkennens zum Bewußtsein kommen, von der Willensseite her, indem die irreduzible Grundlage des Wollens hervortritt, das apriori der praktischen Vernunft, d. h. nach

[1]) Die Editoren der Bonaventura-Ausgabe von Quaracchi suchen unter Hinweis auf diese Seite der thomistischen Psychologie Thomas und Bonaventura möglichst miteinander auszusöhnen, vgl. die Scholien Tomus I, S. 87, Tomus II, S. 563.

Augustins Formulierung die Notwendigkeit, dasjenige, dessen Verlust oder Veränderung allein undenkbar ist, also das reine Sein zu wollen oder, was dasselbe ist, das reine Sein zugleich als das primum bonum, das um seiner selbst willen geliebt werden muß, anzuerkennen. Wir sahen früher, daß in Alexanders Prinzipienlehre noch deutliche Spuren dieses einlinig orientierten Glaubensbegriffs vorhanden sind. Nach Alexander richtet sich ja bei dem durch die Gnade bewirkten Glauben eine kognitive Tätigkeit, die zugleich eine affektive ist, auf das verum ut bonum, d. h. auf das ipsum verum, sofern es mit dem ipsum bonum identisch ist. Dabei ist sowohl die kognitive als die mit ihr in eins zusammenfließende affektive Funktion irreduzibler Natur, d. h. ein inhaerere primo vero = primo bono propter se ipsum. Hier ist die Frage nach der Beziehung zwischen Erkenntnis und Wille im Glaubensakt einfach durch die Annahme eines Indifferenzpunktes beantwortet, in welchem beim Glaubensakt der Unterschied der Seelenvermögen aufgehoben ist. Dem entspricht die Voraussetzung eines solchen Indifferenzpunkts in der Psychologie der älteren Franziskanerschule.

In diese in sich geschlossene Gesamtanschauung wird nun ein Keil getrieben durch die Unterscheidung zwischen Naturstufe und Gnadenstufe, welche die Einfügung in die kirchliche Gnadenlehre erheischt. Denn dadurch wird zunächst, wie sich bei Alexander zeigte, die irreduzible Willenstätigkeit, das diligere Deum propter se ipsum, das der gratia gratum faciens vorbehalten bleibt, von der irreduziblen Erkenntnisfunktion, dem adhaerere primae veritati propter se ipsam, das schon auf der Stufe der gratia gratis data erreichbar ist, losgelöst. Wohl behält, wie wir sahen, bei Alexander auch die fides informis ein begleitendes Willenselement. Aber dieses wird von der irreduziblen Liebe zu Gott um seiner selbst willen ausdrücklich unterschieden. Damit ist die Einheit des Indifferenzpunktes zugleich in zwei anderen Beziehungen zerstört. 1) wird, wie sich beim Verhältnis zwischen Glauben und Wissen zeigte, auf dem Erkenntnisgebiet der ursprüngliche Zusammenhang zwischen der Glaubensfunktion und dem logischen Evidenzbewußtsein in zunehmendem Maße gelockert. Je mehr aber die Glaubensfunktion der logischen Evidenz entfremdet wird, desto mehr treten an die Stelle der denknotwendigen Glaubensobjekte, die der irreduziblen Erkenntnisfunktion entsprechen, die kontingenten Objekte, deren Gewißheit überlogischen Charakter trägt. 2) Ein analoger Vorgang vollzieht sich auf dem Willensgebiet. Wie die Glaubenserkenntnis gegenüber der logischen Evidenz, die der Naturstufe angehört, nach unten abgegrenzt wird, so wird die den Glauben begleitende Willenstätigkeit von der irreduziblen Willensfunktion der Liebe zu Gott um seiner selbst willen, die der fides formata angehört, also für die fides als solche nicht konstitutiv ist, nach oben abgegrenzt. Und je voll-

ständiger diese Abgrenzung ist, desto mehr verliert die den Glauben begleitende Willenstätigkeit ihren ursprünglichen Zusammenhang mit dem apriori der praktischen Vernunft, der notwendigen Hinwendung des Willens auf das incommutabile bonum um seiner selbst willen und erhält kontingenten Charakter, d. h. sie wird zu einer freiwilligen Hinwendung auf etwas wissenschaftlich betrachtet willkürlich Gegebenes, die aus keiner inneren Notwendigkeit mehr begriffen werden kann. Die Entwicklung, welche die Bestimmung der Erkenntnisseite des Glaubensaktes nimmt, geht aber durchaus parallel mit der Entwicklung, welche die Beschreibung der Willensseite des Glaubensaktes durchläuft. Die erstere verläuft, wie gezeigt wurde, nach der Regel: In dem Maß, als der Zusammenhang mit der logischen Evidenz aufgegeben wird, nähert man sich dem verbotenen Grenzwert des vulgären Auktoritätsprinzips. Die letztere verläuft nach der entsprechenden Regel: In dem Maß, als der Zusammenhang mit der apriori notwendigen Hinwendung auf das incommutabile bonum gelockert wird, nähert man sich dem Grenzwert einer Willkürentscheidung. Fassen wir beides zusammen, so ergibt sich die Regel, nach der sich die Auffassung des Zusammenwirkens von Verstand und Willen beim Glaubensakt entwickeln wird. In dem Maß, als das Bewußtsein vom Vorhandensein des Indifferenzpunkts schwindet, in welchem das theoretische und das praktische apriori zusammenfallen und der Unterschied zwischen Erkenntnis und Wille aufgehoben ist, in demselben Maß nähert man sich dem verbotenen Grenzwert einer Anschauung, bei welcher die beiden Seelenvermögen den Zusammenhang mit ihrer gemeinsamen aprioriischen Grundlage und damit den Zusammenhang miteinander völlig verloren haben und infolgedessen ein völlig isolierter Wille sich in willkürlichen Entscheidungen auf die kontingenten Objekte eines isolierten Intellekts richtet.

Dementsprechend hat bei Bonaventura, der noch unter augustinischem Einfluß den psychologischen Indifferenzpunkt zwischen Erkennen und Wollen kennt, der Glaubenshabitus seinen Sitz in der beiden Seelenkräften gemeinsamen Sphäre. Bonaventura kennt verschiedene Formen, in denen diese psychologische Beschreibung des Glaubenshabitus dargestellt wurde. Die erste ist diese: die fides hat ihren Sitz im intellectus practicus. Intellectus enim practicus dicitur esse intellectus extensus, secundum quod vult philosophus, quod intellectus speculativus extensione fit practicus. Diese „Ausdehnung" oder Ausweitung des Intellekts zu einer praktischen Funktion kann in dreifacher Weise gedacht sein. Entweder per conjunctionem sui cum affectione, a qua inclinatur, d. h. durch Verbindung mit dem Wollen, das die intellektuelle Aktion wollend bestimmt, da man ja nach Augustin nicht denken kann, ohne denken zu wollen. In diesem Sinne gilt vom Glauben: Fides . . . .

est in ipso intellectu, inquantum inclinatur ab ipsa voluntate; non enim crederet, nisi vellet. Oder aber die praktische Ausweitung des Intellekts geschieht per conjunctionem sui cum affectione, ad quam inclinat. In diesem Sinne gilt vom Glauben: Ad hoc enim quod aliquis credat in Deum per fidem formatam, oportet, ut in ipsum amando tendat. Endlich kann die praktische Ausdehnung bedeuten conjunctio cum operatione, quam dirigit et regulat. Insofern hat die fides perfecta = operans per dilectionem ihren Sitz in ipso intellectu, inquantum mediante affectu dirigit opus. Hier wird in dem aristotelischen intellectus extensus oder intellectus junctus affectui et ipsi permixtus die beiden Seelenkräften gemeinsame Sphäre gefunden, welche der Ort des Glaubenshabitus ist. Eine andere Version dieser Anschauung ist die des Hugo von St. Victor (de sacr. l. I p. 10. c. 3), nach welchem der Glaube in cognitio und affectio besteht: In affectu quidem substantia fidei reperitur, in cognitione vero materia. Eine dritte Formulierung, der Bonaventura den Vorzug vor den andern gibt, geht dahin, daß der Glaube als virtus seinen Sitz im liberum arbitrium hat, das ja nach Augustin die drei Seelenkräfte des irascibile, concupiscibile und rationale zusammenfaßt. Bei allen diesen Formulierungen, die nach Bonaventura im wesentlichen Punkt übereinstimmen, ist also noch das Vorhandensein eines psychologischen Einheitspunktes Voraussetzung. Denn die Meinung ist — wenigstens in diesem Zusammenhang — nicht die, daß die fides aus zwei heterogenen Elementen zusammengesetzt sei und in diesem Sinne zwei Seelenkräften zugleich angehöre. Vielmehr wird die fides ausdrücklich als habitus simplex bezeichnet und das Problem aufgeworfen, wie ein einfacher habitus in mehreren potentiae seinen Sitz haben könne; quia cum fides sit habitus simplex et unus habitus simplex, sit in una potentia tamquam in subiecto, non videtur, quod possit omnes illas potentias tamquam unum subjectum respicere. Die Lösung dieses Problems wird vor allem darin gefunden, daß die Verschiedenheit der Seelenkräfte nicht derart ist, daß sie nicht eine gemeinsame Proprietät tragen könnten. Quamvis enim potentiae distinctae sunt, nihilominus tamen continuari habent in uno subjecto, ratione cuius potest esse in eis unitas proprietatis, sicut una sanitas ponitur esse in multis membris corporis interius, et una honestas in multis exterius (Sent. III d 23 a 1 q 2 Concl.). In dem schlechthin einfachen Glaubenshabitus ist also der Unterschied zwischen Wollen und Erkennen aufgehoben, so daß das velle ebensogut wie das intelligere als essentiale des Glaubens bezeichnet werden kann.

Diese Auffassung des Glaubens als eines einfachen habitus, der im Identitätspunkt zwischen Erkennen und Wollen seinen Sitz hat, kann

sich aber nur solange halten, als das Bewußtsein vom Vorhandensein dieses psychologischen Identitätspunktes noch den Hintergrund der Glaubensdefinitionen bildet. Nun geht aber, wie wir sahen, bei Thomas dieses Bewußtsein verloren. Erkenntnis und Wille werden zwei Accidentien der Seelensubstanz, die, so innig sie auch miteinander verbunden sein mögen, doch immer inhaltlich voneinander unterscheidbar sind. Welche Form wird unter diesen veränderten psychologischen Voraussetzungen die Wahrheit annehmen, die von der einlinigen Denkweise aus durch Verlegung des Glaubens in den Indifferenzpunkt zwischen Erkennen und Wollen ausgedrückt wurde? Die Identität von Erkennen und Wollen im Glaubensvorgang wird sich zunächst in eine Zusammensetzung des Glaubens aus einem intellektuellen Element und einem Willenselement verwandeln, bei der das Zusammenwirken von beiden für das Zustandekommen des Glaubens notwendig ist. Der intellektuelle Assens dem Glaubensinhalt gegenüber erscheint also als etwas, was durch einen Befehl des Willens herbeigeführt werden kann. Dieses Zusammenwirken der beiden heterogenen Seelenvermögen ist natürlich, sobald der psychologische Indifferenzpunkt ausgeschaltet ist, völlig unbegreiflich. Es ist unverständlich, wie ein Erkenntnisakt, für den im Verstand allein keine zureichenden Gründe liegen, durch eine Invasion des ihm gegenüber heterogenen Willens in das Verstandesgebiet sollte herbeigeführt werden können. Um diesen komplexen Glaubensbegriff zu verstehen, müssen wir die Veränderung der Gesamtanschauung beachten, die mit dem Zurücktreten des psychologischen Indifferenzpunkts Hand in Hand geht. Solange der Glaube noch zum Identitätspunkt zwischen Erkennen und Wollen in Beziehung steht, ist auch sein Zusammenhang mit den aprioriischen Grundlagen des Erkennens und Wollens, die in diesem Identitätspunkt liegen, noch nicht zerrissen. Wird nun aber der Glaubensassens zu einem überlogischen Vorgang, der zur logischen Evidenz in einem exklusiven Verhältnis steht, dann erhält das Willenselement, durch dessen Hinzutritt zum Erkenntnisvorgang der Glaube zustandekommen soll, einen deutlichen Sinn. Der Wille tritt vikarierend an die Stelle des Erkenntnisvermögens, das mit seinen eigenen logischen Mitteln den überlogischen Assens nicht zu leisten vermag. Schon bei Bonaventura tritt dieser Zusammenhang zwischen Erkenntnis und Wollen im Glaubensakt deutlich heror. Et quoniam intellectus non habilitatur ad assentiendum ipsi veritati primae secundum suum judicium, sed secundum voluntatis imperium, ideo fides non respicit intellectum tamquam pure speculativum, sed necessarium est, quod ipsa sit in ipso intellectu, secundum quod est quodammodo extensus, et ab affectu inclinatur (Sent. III d 23 a 2 q 2 concl.). Der Willensbefehl tritt also bei evidenzlosen Sätzen an die Stelle des Evidenzbewußtseins. Die certitudo adhae-

sionis des Glaubens unterscheidet sich dadurch von der certitudo speculationis bezw. demonstrationis, daß der Assens nicht nur, wie dies bei allen geistigen Funktionen der Fall ist, quoad existentiam sub imperio voluntatis steht, sondern quoad essentiam. Der Wille ist es nämlich, der nach der oft von Bonaventura zitierten Bibelstelle die Gefangennahme (captivatio) des Intellekts unter den Gehorsam Christi herbeiführt. Der Willenseinfluß gleicht beim Glauben nicht nur dem allgemein menschlichen Befehl Jesu an den Aussätzigen: Zeige dich den Priestern!, sondern der Kraft verleihenden Aufforderung des Herrn an den Gichtbrüchigen: Nimm dein Bett und wandle! Während aber bei Bonaventura hinter dieser Beziehung des Willens zum Glauben immer noch das Bewußtsein des psychologischen Identitätspunkts steht, der den Willensbefehl mit der Glaubenserkenntnis mystisch zusammenfließen läßt, treten bei Thomas Erkenntnisvollzug und Willensbefehl im Glaubensakt als zwei heterogene Elemente auseinander. Der Glaubenshabitus als solcher hat seinen Sitz im Intellekt. Oportet aliquem habitum esse in intellectu ad hoc quod voluntati faciliter oboediat in his quae sunt supra rationem, et hoc est habitus fidei; et ideo subiectum fidei est intellectus (Thomas, Sent. III d 23 q 2 Sol. 1). Besonders klar unterscheidet Thomas in der Schrift de veritate (14. 3. ad 10) zwischen Glaubensvollzug und Glaubenseffekt. Der Glaubenseffekt, das Glaubensurteil kann nur im Intellekt seinen Sitz haben. Vom Glaubenseffekt aus gesehen ist die Frage nach dem Zustandekommen dieses Effekts nebensächlich. Es tut also dem rein intellektuellen Charakter des Glaubenseffekts keinen Eintrag, daß der Glaubensvollzug nur durch Mitwirkung des Willens möglich ist. Illud, quod est ex parte voluntatis, potest dici accidentale intellectui. Der assensus fidei in esse, die Verbindung von Subjekt und Prädikat im Glaubensurteil ist rein intellektuell. Der assensus fidei in fieri dagegen ist ohne Willensbefehl nicht möglich (vgl. Ziesché, a. a. O. S. 137ff.). Auch bei der Exegese der Augustinstellen über das credere = cum assensione cogitare schält darum Thomas immer den assensus als rein intellektuellen Akt heraus und löst ihn von den Willenseinflüssen ab, die das Zustandekommen desselben motivieren. Für Thomas ist daher der aristotelische intellectus extensus oder practicus nicht, wie es noch bei Bonaventura scheinen kann, eine geheimnisvolle Verbindung zwischen Intellekt und Wille, die den Ort für einen über den Unterschied der Seelenvermögen übergreifenden Glaubenshabitus bildet, sondern weiter nichts als der intellectus speculativus, sofern die in ihm betrachtete Wahrheit zugleich zur Regel für ein Tun wird. Quandoque . . . . verum, quod in re consideratur, potest ut regula operis considerari, et tunc intellectus speculativus fit practicus per extensionem ad

opus. Der Glaube hat darum nur insofern in sekundärer Weise seinen Sitz im intellectus practicus, als die Urwahrheit, die den Gegenstand des Glaubens bildet, zugleich das Ziel des praktischen Handelns enthält. Cum . . . . fidei objectum proprium sit veritas prima, quae, inquantum est finis operis, regulat in opere, fides principaliter erit in intellectu speculativo, et secundario in practico, quia intellectus speculativus et practicus non sunt diversae potentiae, sed differunt fine, ut dicitur in II. Metaphys. et III. de Anima, inquantum practicus ordinatur ad opus, speculativus autem ad veritatis inspectionem tantum (Thomas, Sent. III d 23 q 2 a 3 Sol. 2).

Welchen Charakter hat nun die Willensfunktion, die in der angegebenen Weise vikarierend für die mangelnde logische Evidenz des Glaubensinhalts eintritt? Als Ersatzmittel für die fehlende Evidenz tritt sie von vornherein in einen exklusiven Gegensatz zu dieser. Während die Evidenz zur Zustimmung zwingt, ist die Zustimmung zu nicht evidenten Sätzen freiwillig. Sobald der Gegensatz so formuliert wird, löst sich der Zusammenhang, in welchem innerhalb der einlinigen Denkweise die Willensseite des Glaubens mit den aprioriſchen Grundlagen des Bewußtseins steht. Die Freiwilligkeit, mit der die Unterwerfung des Verstandes unter den Gehorsam Christi geschieht, steht nur noch in einem indirekten Zusammenhang mit dem irreduziblen Element des Wollens, dem Wollen des ipsum bonum propter se ipsum, mit dem sie ursprünglich zusammengehört. Wohl ist bei Thomas auf der Stufe der fides formata die Liebe zu Gott um seiner selbst willen, d. h. die charitas der habitus des Willens, der diesen dauernd befähigt, den Glaubensassens zu befehlen. Aber einmal gibt es ja den Glaubensassens schon auf der Stufe der fides informis. Es muß also von der charitas im eigentlichen Sinne, die das Glauben liebend auf Gott hin ordnet, eine unvollkommene Willensfunktion unterschieden werden, die schon bei der fides informis den Assens herbeiführt. Ferner kann es auch bei der fides formata nach Aufhebung des psychologischen Indifferenzpunkts, in welchem sich irreduzible Liebe und irreduzibler Assens unmittelbar berührten, nur einen indirekten Weg von der charitas zur Anerkennung der Glaubenssätze geben. Der Gegenstand der charitas ist zugleich die prima veritas; die Unfehlbarkeit der prima veritas ist aber der Grund, der den Willen zur Anerkennung der von dieser geoffenbarten Glaubensartikel führt. Ratio inclinans voluntatem ad credendum articulos est ipsa veritas prima, quae est infallibilis; sed ratio quae inclinat voluntatem ad credendum alia, est vel aliquod signum fallibile, vel dictum alicuius scientis, qui et falli et fallere potest; unde voluntas non dat infallibilem veritatem intellectui credenti alia credibilia, sicut dat infallibilem

veritatem credenti articulos fidei (Thomas, Sent. III d 23 q 2 a 4 Sol. 1 ad 2). Der Willensentschluß zum Fürwahrhalten eines dictum alicuius scientis tritt also hier zwar in Gegensatz, aber doch auch wieder in Analogie zu dem Willensakt, der die Anerkennung der Glaubenssätze motiviert. Der Unterschied liegt nur in dem Grad der Unfehlbarkeit, den im einen und im andern Falle die Auktorität hat, der sich der Wille unterwirft. Damit sind wir also auf dem Wege zu einem kontingenten Glaubensentschluß, der weder aus der logischen Evidenz des Geglaubten noch aus dem praktischen apriori der Liebe zum Guten um seiner selbst willen innere Notwendigkeit erhält, dessen Zustimmung zu gewissen kontingenten Sätzen als Aussprüchen einer infallibeln Auktorität also ebenso theoretisch als praktisch unbegreiflich, ebenso überlogisch als willkürlich ist.

Die Entwicklung der psychologischen Auffassung der Glaubensgewißheit, deren Anfang innerhalb der Hochscholastik wir im Bisherigen verfolgten, ist also nicht etwa, wie es manchmal dargestellt wird, ein Kampf zwischen Intellektualismus und Voluntarismus, zwischen einer Tendenz, den Glauben einseitig in den Verstand zu verlegen, und einer andern Tendenz, ihn ebenso einseitig dem Willen zuzuschreiben. Daß der Glaube aus einem intellektuellen und einem voluntaristischen Element besteht, ist vielmehr die gemeinsame Voraussetzung der älteren Franziskanerschule und des Thomismus. Was im Fluß ist, ist nur das Verhältnis zwischen diesen beiden Elementen des Glaubensvorgangs. Das Identitätsverhältnis zwischen Erkennen und Wollen im Glaubensvorgang, das unter Augustins Einfluß in der älteren Franziskanerschule noch nachwirkt, beginnt sich langsam aufzulösen und einem exklusiven Verhältnis zwischen den beiden Komponenten des Glaubensvorgangs Platz zu machen. Im selben Maße aber, als die Spaltung des psychologischen Indifferenzpunktes fortschreitet, lösen sich die beiden Seiten des Bewußtseins von ihrer gemeinsamen apriorischen Wurzel und werden als kontingente und gegeneinander isolierte Funktionen zu zwei äußerlich aufeinander wirkenden Faktoren.

IX. Die Herausarbeitung der irrationalen Gewißheitsquelle bei Duns Scotus.

1. Die dialektische Zersetzung der bisherigen Gewißheitsbegründung bei Duns.

Die Weiterentwicklung der Scholastik von Duns Scotus bis Gabriel Biel bringt keine neuen Lösungen des Gewißheitsproblems, sondern nur einen gewissen Abschluß des Prozesses, der mit der Einführung jener ursprünglich dem Neuplatonismus entstammenden Gesamtanschauung in die biblisch-kirchliche Gnadenlehre begonnen hatte. In der bisher dar-

gestellten Geschichte des Problems war die theologische Entwicklung in eigentümlicher Weise Hand in Hand gegangen mit einem erkenntnistheoretischen Prozeß. Die geschichtlich vermittelte Gnadeninfusion hatte einen Keil in den einheitlichen Komplex des theoretischen und praktischen apriori hineingetrieben, welcher die Grundlage für eine systematische Entwicklung der theologischen Spekulation bildete. Dadurch war nicht nur der Zusammenhang zwischen dem theoretischen apriori (inniti primo vero propter se ipsum) und dem praktischen apriori (amare primum bonum propter se ipsum) gelockert (Zurücktreten des Identitätspunkts zwischen verum und bonum einerseits, Erkennen und Wollen andererseits), sondern auch die theoretische und die praktische Funktion von ihrer beiderseitigen apriorischen Grundlage losgelöst (Zurücktreten des Notwendigkeitscharakters zugunsten der Kontingenz). Infolgedessen war die Reflexion über das Gewißheitsproblem zu einer ruhelosen Bewegung zwischen zwei verbotenen Grenzwerten geworden, der Evidenz des theoretischen und praktischen apriori auf der einen Seite, die als fides acquisita ex rationibus naturalibus von der Gnadeninfusion ausgeschlossen bleiben mußte, und der auktoritativen Hinnahme von geschichtlich Überliefertem auf der andern Seite, die als fides acquisita ex testimoniis auctoritatum ebenfalls von der Gnadeninfusion unterschieden werden mußte. Sobald nun beide Grenzwerte wirklich vermieden wurden, die Reflexion also sich sozusagen auf dem Übergang von der logisch-apriorischen zur auktoritativen Begründung befand, indem sie die erstere bereits verlassen aber die letztere noch nicht erreicht hatte, war die Gewißheit des Glaubensinhalts zu etwas weder logisch noch auktoritativ Begründbarem, also zu einem überlogischen, unbegreiflichen Datum im strengsten Sinne des Worts geworden. Damit war aber die Türe geöffnet, durch welche eine zweilinige Erkenntnistheorie eindringen mußte. Denn nur von einer zweilinigen Erkenntnistheorie aus war die Unbegreiflichkeit jener höchsten Gewißheit begreiflich. Nur wenn die höchste Objektivität mit der Subjektivität keinen Berührungs- oder Identitätspunkt gemeinsam hatte sondern als transzendente Parallele neben ihr herging, war es notwendig unbegreiflich, wie innerhalb der Subjektivität eine Gewißheit über das Objektive auftauchen konnte.

Hier war der Punkt, an welchem die Scholastik noch einer Weiterentwicklung fähig war. Bei Thomas konnten noch nicht alle Konsequenzen hervortreten, die sich aus dem überlogischen Charakter der Glaubensgewißheit ergaben. Die aristotelisch orientierte Erkenntnislehre des Thomas enthielt zwar den Ansatz zur zweilinigen Denkweise. Wie sich bei der thomistischen Kritik des ontologischen Gottesbeweises zeigte, gab es für Thomas keinen Identitätspunkt mehr, in welchem der Unterschied zwischen Gottes Sein für sich und Gottes Sein für uns aufgehoben war. Infolge-

dessen konnte es nur einen indirekten Gottesbeweis aus der Wirkung auf die Ursache geben. Aus diesem exklusiven Verhältnis zwischen der göttlichen Objektivität und der menschlichen Subjektivität würde an und für sich folgen, daß überhaupt keine logisch faßbare Beziehung zwischen beiden stattfinden kann. Allein nach der allgemeinen Erkenntnislehre des Thomas beruht die Möglichkeit einer alles Erkennbare umfassenden Wissenschaft darauf, daß die menschliche Seele quodammodo omnia ist und darum die Fähigkeit hat, als erkennende zu allem außer ihr Seienden in ein Verhältnis der Verähnlichung zu treten[1]. Es findet also eine Selbstkonformation des Erkennenden mit dem Erkannten statt. Die Dinge gehen bei diesem Konformationsakt in gewissem Sinne in den Intellekt ein, sind im denkenden Subjekt „subiective" (nicht bloß objective, d. h. vorstellungsmäßig) und machen es dem Intellekt auf diese Weise möglich, sich auf das Allgemeine in ihnen, welches sein eigentliches Objekt ist, zu richten. Nun ist aber Gott nach der neuplatonischen Tradition, die auch Thomas noch festhält, das esse, in welchem Existenz und Essenz zusammenfallen, die absolute Allgemeinheit, welche sich in allen Einzeldingen irgendwie nachbildlich darstellt, die allgemeinste Urform aller geschöpflichen Mannigfaltigkeit. Diese allgemeinen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen lassen also die indirekte Beziehung zwischen der menschlichen Subjektivität und der göttlichen Objektivität als eine Selbstkonformation des erkennenden Ich an das in allem Geschöpflichen abbildlich repräsentierte allgemeinste Sein erscheinen. Das Verhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität, das damit gegeben ist, ist eine Nachwirkung der einlinigen Denkweise, die die zweilinige Erkenntnistheorie noch nicht zur vollen Durchführung kommen läßt. Denn ein Ähnlichkeitsverhältnis zwischen einem Element der Objektivität und einem solchen der Subjektivität, wie es in dem Begriff der Konformation enthalten ist, kann gar nicht gedacht werden, ohne daß dieses Ähnlichkeitsverhältnis irgendwo zum Bewußtsein kommt. Damit ist aber in irgend einer Form eine übergreifende Bewußtseinssphäre angenommen, in welcher die betreffenden Elemente der Subjektivität und Objektivität zur Vergleichung nebeneinandergehalten werden können, um die Ähnlichkeit zwischen ihnen zu konstatieren. Denn von einem Ähnlichkeitsverhältnis, das überhaupt nicht zum Bewußtsein kommt, kann auch nicht gesprochen werden. Damit ist also in irgend einem Umfang eine über den Unterschied zwischen Subjektivität und Objektivität übergreifende, also einlinige Sphäre vorausgesetzt, wenn diese Voraussetzung auch nicht mehr deutlich zum Bewußtsein kommt. Infolgedessen ist die Objektivität noch nicht, wie dies bei der reinen Durchführung der zweilinigen Denkweise der Fall ist, in absolutes Dunkel gehüllt und zu einer

[1]) Vgl. K. Werner, Die Scholastik des späteren Mittelalters. 1. Bd. S. 75.

schlechterdings transzendenten Sphäre geworden, die in keiner logisch verständlichen Beziehung mehr zur Subjektivität stünde. Darum ist auch die Übertragung von Elementen dieses objektiven Gebiets in das subjektive Bewußtsein hier noch kein überlogisches Datum im strengen Sinne des Worts. Thomas denkt sich ja, wie wir sahen, diese Übertragung als die Herübernahme von Lehnsätzen aus einer übergeordneten Wissenschaft in eine untergeordnete. Die transzendente Sphäre und das subjektive Bewußtsein sind somit zwei analoge Gebiete, zwischen denen eine Übertragung logisch vorstellbar ist. Unbegreiflich bleibt nur, wie sich bei dem exklusiven Verhältnis zwischen beiden Gebieten innerhalb der Subjektivität ein transzendentes Element als solches legitimieren kann. Es war nur natürlich, daß die Weiterentwicklung der Scholastik zunächst bei dieser erst halb durchgeführten zweilinigen Erkenntnistheorie des Thomas einsetzte, um sie immer vollständiger von den Residuen der einlinigen Denkweise zu befreien, die ihr noch anhafteten.

Duns Scotus beseitigt zunächst in der Erkenntnislehre das Verhältnis der Selbstverähnlichung zwischen der erkennenden Seele und dem Erkenntnisobjekt. Wenn der Intellekt als intellectus possibilis die Spezies des Objektes in sich aufnimmt, so bleiben dabei Intellekt und Erkenntnisobjekt gegeneinander exklusiv. Die Einwirkung des Objekts auf die Subjektivität beschränkt sich darauf, daß die mens zum subjectum (Träger) der species objecti oder species impressa wird. Die rationalen Formen, in welche der Intellekt den Erfahrungsinhalt faßt, sind im denkenden Subjekt nicht subiective, d. h. als reale Bestimmtheiten desselben, sondern nur obiective, d. h. vorstellungsmäßig vorhanden als denknotwendige Vorstellungsweisen, die in der Verstandesorganisation des Subjekts begründet sind (vgl. Werner a. a. O. S. 76 f.). Die direkten Beziehungen zwischen Objektivität und Subjektivität sind also auf den Empfang der Spezies aus den Einzelobjekten, den conceptus speciei specialissimae (Duns, Ox. I d 3 q 2, 22) beschränkt, aus welchem dann ein rein subjektiver Erkenntnisprozeß die allgemeineren Begriffe und zuletzt den in allen untergeordneteren Spezies quidditativ eingeschlossenen höchsten Allgemeinbegriff des Seienden gewinnt.[1] Der höchste Allgemeinbegriff des ens universalissimum wird von diesen Voraussetzungen aus noch vollständiger als bei Thomas aus seiner ursprünglichen Einheit mit der höchsten Wirklichkeit oder Gott losgelöst. Zwar hatte auch Thomas schon zwischen „Gottes Sein an sich", dem seine Existenz in sich schließenden esse, und „Gottes Sein für uns" als subjektivem Erkenntnisgebilde unterschieden und damit die einlinige Denkweise am entscheidenden Punkt durchbrochen. Aber die ursprüngliche Wesenseinheit

[1]) A. Stöckl, Gesch. d. Philos. des Mittelalters. Bd. II. S. 813.

dieser beiden in ein objektives und ein subjektives Stück auseinandergerissenen Elemente wirkte noch darin nach, daß Gott das ens universalissimum blieb, das allumfassende Sein, demgegenüber die Kreaturen nur entia per participationem waren. Denn solange Gott noch in irgend einem Sinne als allgemeinster Begriffsinhalt aufgefaßt war, dem die übrigen Wirklichkeiten logisch untergeordnet waren wie Einzelphänomene dem Allgemeinbegriff, war auch die metaphysische Auffassung der logischen Verhältnisse noch nicht prinzipiell aufgegeben, auf welcher die Ineinssetzung der subjektiven Bewußtseinsprozesse mit objektiven Wirklichkeiten beruhte. Erst Duns bricht mit diesem Residuum der einlinigen Erkenntnistheorie, indem er Gott nicht mehr als ens universalissimum auffaßt, sondern als ein der Kreatur gegenüber völlig andersartiges ens. Allerdings hat auch bei Duns Gott mit der Kreatur den Seinsbegriff gemeinsam[1], aber nur in dem allgemeinsten Sinne der communitas entis ad ens creatum et ens increatum (Ox. l. I d 3 q 3, Editio Waddingi tom. 9, 109). Es besteht keine generische Einheit zwischen Gott und Geschöpf, wie sie zwischen verschiedenen Individuen eines genus vorhanden ist. Das gemeinsame esse univocum bedeutet nur eine unitas analogi. Das Seiende im allgemeinsten Sinne des Worts wird, noch ehe es irgend eine nähere Bestimmung erhält, in unendliches und endliches Sein geschieden. Erst nachdem diese Ureinteilung in unendliches und endliches Sein vollzogen ist, wird das endliche Sein nach den zehn Kategorien oder genera unterschieden. Das unendliche Sein dagegen bleibt extra omne genus. An dieser exklusiven Unterscheidung zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit, die sich von dem gemeinsamen Hintergrund des völlig inhaltlosen ens-Begriffs abhebt, sind bei Duns alle Aussagen über die Beziehungen zwischen der kreatürlichen Subjektivität und der göttlichen Objektivität orientiert. Die Möglichkeit, auch unter diesen Voraussetzungen noch von der Subjektivität aus Aussagen über die göttliche Wirklichkeit zu machen, beruht darauf, daß das gegenüber dem Unterschied zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit indifferente esse immer noch eine gemeinsame Basis der beiden exklusiven Gebiete und eben damit eine wenn auch schmale Brücke zwischen beiden bildet, mittels deren Bestimmungen des endlichen Seins auf das unendliche übertragen werden können. Aber diese Ableitung von Aussagen über das Unendliche aus dem Endlichen kann bei dem exklusiven Verhältnis beider Gebiete niemals den Charakter einer notwendigen Demonstration im strengen, mathematischen Sinne des Worts haben. Denn um wissenschaftliche Gewißheit im eigentlichen Sinne des Worts (accipiendo scientiam proprie) zu gewinnen, müssen nach Aristoteles vier conditiones erfüllt sein. Prima, quod sit certa,

[1]) R. Seeberg, Die Theologie des Joh. Duns Scotus. S. 110.

excludendo omnem dubitationem et deceptionem. Secunda, quod sit cognitio necessaria. Tertia, quod sit per causam evidentem in intellectu. Quarta, quod sit per causam necessariam evidentem applicatam ad conclusionem per discursum syllogisticum (Ox. l. III d 24, n. 13, tom. 15, 44). Ein im strengen Sinn des Wortes wissenschaftlicher Satz muß also aus einem in sich evidenten Grunde nach evidenten Prinzipien logisch abgeleitet sein. Nun hat aber das unendliche Sein keine causa prior, die es ermöglichte, Sätze über dasselbe durch eine apriorische Argumentation oder eine demonstratio propter quid = simpliciter zu gewinnen. Vom endlichen Bewußtsein aus läßt sich also nur durch eine aposteriorische Demonstration, nämlich durch Schließen von der Wirkung auf die Ursache, durch demonstratio quia zu Aussagen über das unendliche Sein gelangen. Nulla demonstratio, quae est ab effectu ad causam, est demonstratio simpliciter; talis enim demonstratio est quia, et non simpliciter secundum Aristotelem (Super l. I, Posteriorum, q 11 n. 4 et 8, tom. 2, 226 ss)[1]. An diesem Maßstab gemessen sind darum alle Beweise für das Dasein eines höchsten Wesens aposteriorisch und deshalb ohne logische Stringenz. Dies gilt sowohl vom Beweis für das Dasein eines primum efficiens aus dem Dasein effektiver Naturen im Bereich des Seienden, unter denen eine die schlechthin höchste sein muß, als vom Beweis für das Dasein eines ultimus finis oder primum finitivum aus dem Vorhandensein finitiver Wesen, unter denen eine schlechthin erste sein muß, als vom Beweis für das Dasein eines primum eminens als des Höchstüberragenden unter den überragenden Wesenheiten, die im Bereich der Naturen gegeben sind. Von hier aus erhält auch der ontologische Beweis nur die Bedeutung eines aposteriorischen Schlusses vom summum cogitabile als höchstem Erkenntnisgegenstand auf ein extramentales esse existentiae (Ox. l. I d 2 q 2 tom. 8, 478 ss.). Ebenso wird in den 8 Büchern über die Physik des Aristoteles[2] der Schluß auf den ersten unbewegten Beweger dialektisch zersetzt, indem nachgewiesen wird, daß der erste Beweger, auf den der Beweis führt, ebensogut der Himmel sein könnte, der sich primär durch sich selbst bewegt, oder die Vollkommenheit des Universums oder sonst etwas Derartiges (vgl. P. Minges, a. a. O. S. 142). Hier wird am deutlichsten, wie vernichtend die skotistische Ureinteilung des Seins in das unendliche und endliche Gebiet auf die Stringenz aller rationalen Schlüsse auf das Dasein und Wesen Gottes

[1]) Vgl. P. Minges, Das Verh. zw. Glauben und Wissen, Theologie u. Philosophie nach Duns Scotus, aus: Forschungen zur Christl. Literatur- u. Dogmengeschichte. Herausgeg. von Ehrhard u. Kirsch. 7. Bd. H. 4 u. 5. S. 149.

[2]) Die Echtheit dieser Bücher ist allerdings bestritten, vgl. die Gründe für und wider dieselbe in der Wadding'schen Ausgabe tom 2, 349 ss.

wirkt. Alle diese auf das Kausalprinzip aufgebauten Schlüsse können den Bereich des Endlichen nie mit Sicherheit überschreiten. Sie können also immer ebensogut monistisch mit einem sich selbst bewegenden Universum abschließen, als dualistisch mit einer darüber hinausliegenden unendlichen Ursache.

Unter diesen Voraussetzungen ist es unmöglich, die Entstehung einer Glaubensgewißheit über Dinge, die auf dem transzendenten Gebiete liegen, logisch verständlich zu machen. Denn vom endlichen Bewußtsein aus lassen sich immer nur aposteriorische Schlüsse auf das Gebiet des Unendlichen ziehen. Die logische Bedingung der Gewißheit ist aber die aprioriſche Ableitung aus in sich evidenten Gründen. Es müssen sich also von diesem Standpunkt aus alle bisherigen Versuche, eine durch fides infusa zustande kommende Glaubensgewißheit logisch verständlich zu machen, dialektisch auflösen. Zunächst stellt sich die logische Unmöglichkeit der thomistischen Anschauung heraus, daß die Glaubensgewißheit auf einer Entlehnung von Sätzen aus der übergeordneten Wissenschaft Gottes und der Seligen beruhe. Denn welcher Art soll das Kausalverhältnis sein, das zwischen der notitia beati, die dieser etwa von der Dreieinigkeit Gottes mit logischer Evidenz besitzt (quam habet de Deo trino et uno evidenter viso ex evidentia terminorum) und unserer davon abhängigen Glaubensüberzeugung besteht? Ein Kausalverhältnis zwischen zwei Bewußtseinsinhalten ist doch nur dadurch möglich, daß beide in Einem Bewußtsein vereinigt sind. Das evidente Wissen der Seligen müßte also irgendwie, sei es als Vorstellungsinhalt oder als Potenz oder als Spezies in meiner Seele enthalten sein, wenn es einen kausalen Einfluß auf meine Gewißheit sollte ausüben können. Sed scientia illa Beati non est objectum scientiae meae, ita ut cognita notitia ejus cognoscam Deum trinum et unum, nec est potentia animae, nec species objecti, nec aliquid mei, quod possit esse causa scientiae meae in aliquo genere causae, efficientis maxime, sicut modo loquimur; igitur habitus in me in nullo dependet sicut a causa essentialiter a visione Beatorum, nec sequitur quod, si scientia Beatorum sit de creditis a nobis, quod in nobis sit scientia cum fide (Ox. l. III d 24 n. 4, tom. 15, 38). Das wäre so, wie wenn ich den Glauben hätte, Johannes habe die Kenntnis der Geometrie, und nun behauptete, ich hätte die geometrische Kenntnis, weil Johannes sie hat. Auf dem Gebiet der intelligibilia gibt es keine Kenntnis einer scientia subalternata ohne die Kenntnis der scientia subalternans, weil die Prinzipien der subalternierenden Wissenschaft das logische prius zu den Sätzen der subalternierten bilden. Wenn deshalb Thomas das Verhältnis zwischen dem irdischen Glauben und dem Wissen der Seligen mit dem Verhältnis zwischen Perspektive und Geometrie vergleicht, so ist dagegen zu sagen:

Cum dicis, quod aliquis potest esse Perspectivus nesciens Geometriam, nego, quia nunquam est Perspectivus nisi sit Geometer (ib. n. 18, tom. 15, 48). Damit war auch der bei Thomas noch erhaltene Rest jener ursprünglich platonischen Vorstellung einer Teilnahme am Denken Gottes und der Seligen vollends der Zersetzung durch die fortschreitende zweilinige Denkweise anheimgefallen. Bei Bonaventura war es noch eine unmittelbare Teilnahme am Denken Gottes und dem darin enthaltenen Geltungsbewußtsein gewesen. Bei Thomas war eine Entlehnung von Sätzen aus dem Wissen Gottes und der Seligen daraus geworden. Bei Duns fällt auch diese äußerliche Beziehung vollends in sich zusammen, da sie nach dem Wegfall des inneren Zusammenhangs, den sie ursprünglich darstellte, keinen logischen Sinn mehr hat.

Mit der thomistischen Idee einer Entlehnung aus dem Wissen Gottes war aber das einzige Mittel dahingefallen, das es bis dahin noch ermöglichte, die fides infusa und die ihr eigene Gewißheit über transzendente Wahrheiten im Rahmen einer Gesamtanschauung verständlich zu machen. Nach der Zersetzung jener thomistischen Vorstellung schwebte also der ganze Begriff der fides infusa logisch betrachtet in der Luft und verflüchtigte sich somit zu einem Datum, das der überlogischen Sphäre angehörte. Duns kommt zu diesem negativen Resultat, indem er die beiden Wege als ungangbar erweist, die man einschlagen kann, um dem Begriff der fides infusa einen logischen Sinn zu geben. Die beiden Wege, die hier in Frage kommen, ergeben sich aus der Entstehungsgeschichte des Begriffs der fides infusa, an die wir uns hier noch einmal erinnern müssen, um den Gedankengang von Duns zu verstehen. Für das inniti primae veritati, auf welches die fides infusa zurückgeht, ist es charakteristisch, daß darin ursprünglich zwei Dinge noch miteinander identisch waren, die später scharf auseinandertraten, nämlich 1) Gott als das Subjekt der veritas, das die ewigen Wahrheiten denkt und ausspricht, zu dem man also beim Erfassen eines wahren Satzes in ein inneres Verhältnis tritt, 2) Gott als Inhalt dieser wahren Sätze, also als Objekt der Wahrheitserkenntnis. In der einlinigen Sphäre, wie sie z. B. im veritas-Argument Augustins vorausgesetzt wird, ist die Voraussetzung für diese ganze Unterscheidung zwischen Gott als Subjekt der Wahrheit und als Inbegriff der Wahrheit aufgehoben, nämlich der Unterschied zwischen Subjektivität und Objektivität überhaupt und damit zwischen Gedanken und Wirklichkeiten. Die ganze Gegenüberstellung von Gott als Subjekt und irgendwelchen Gedanken und Wirklichkeiten als Gegenständen seines Denkens und Handelns ist in jenem Indifferenzpunkt aufgehoben, in welchem mit der veritas irgendeines mathematischen Satzes unmittelbar, nicht erst durch einen Rückschluß auf ein dahinterstehendes denkendes oder schaffendes Subjekt, Gott gegeben ist. Dieser Indifferenzpunkt tritt jedoch

nur in gewissen Gedankengängen Plotins und in den älteren Schriften Augustins in voller Reinheit hervor. Sobald er aber zurücktritt und die subjektive und die objektive Linie keinen gemeinsamen Schnittpunkt mehr haben, so wird auch an die prima veritas die zweilinige Fragestellung herangebracht, über die sie vorher erhaben war. Es entsteht nämlich die Frage, ob die prima veritas etwas Gedankliches oder etwas Sachliches sei. Erscheint sie aber als etwas Gedankliches, also als etwas, was gedacht wird, so wird auch die Unterscheidung zwischen dem Subjekt und Objekt des Denkens, der gegenüber sie seither indifferent war, auf sie angewandt. Damit spaltet sich das inniti primae veritati in zwei getrennte Funktionen, 1) ein Verhältnis zu dem transzendenten Subjekt von gedachten Wahrheitssätzen, die Anerkennung der veritas = veracitas dieses Subjekts, 2) die Zustimmung zu dem transzendenten Inbegriff dieser Wahrheiten selbst, also die Anerkennung der veritas = verum, d. h. des wahren Inhalts. Aus der Auseinandersetzung von Duns Ox. l. III d 23 geht nun deutlich hervor, daß, sobald jener Identitätspunkt verlassen ist, sobald also die Scheidung zwischen Gott als Wahrheitszeugen und Gott als wahrem Inhalt einmal eingetreten ist, es von beiden Seiten her unmöglich wird, die logische Möglichkeit der fides infusa und ihrer Gewißheit über transzendente Inhalte nachzuweisen. Nehmen wir zunächst Gott als Subjekt der Wahrheit oder Wahrheitszeugen, so gilt vom eingegossenen Glauben: Fides infusa assentit alicui revelato, quia credit Deo, vel veracitati Dei asserentis illud; ... fides non habet certitudinem ex objecto, sed ex veracitate testis, scilicet Dei. Weil das revelatum, um das es sich dabei handelt, ein supranaturaliter revelatum ist, kann der diesem zustimmende Glaube ein habitus supernaturalis genannt werden (ib. d 23 q. unic. n. 6, tom. 15, 10). Damit werden also alle theologischen Sätze, z. B. das Dogma von der Dreieinigkeit hinsichtlich ihrer Gewißheit auf die Offenbarung Gottes zurückgeführt. Mit anderen Worten, der Satz, hoc esse revelatum a Deo, bildet das Prinzip, aus dem sie als Schlüsse wie mathematische Sätze aus einem Axiom abgeleitet sind. Nun kann die bloß formale Bestimmung des revelari, die diesen Sätzen beigefügt wird, nicht als solche eine gültige Begründung enthalten. Denn diese bringt, wie die Bestimmung cognosci oder esse cognitum, nichts Inhaltliches zu den Sätzen hinzu, ist also lediglich ein ens rationis (ib. h). Es entsteht also die Frage nach dem Grund der Zustimmung zu dem Satz, daß diese Sätze von Gott geoffenbart sind. Quaero igitur a te, quomodo assentio huic, scilicet hoc esse revelatum a Deo? (ib. f). Man könnte auf diese Frage antworten: Ich glaube an den Offenbarungscharakter dieser Sätze auf Grund des Schriftzeugnisses, d. h. weil ich lese, der betreffende Satz sei einem Apostel geoffenbart worden (lectione, esse

revelatum apostolo), bezw., falls ich ein Zeitgenosse des Apostels bin, weil ich den Apostel versichern höre, es sei ihm geoffenbart worden. Allein damit würde ich die Behauptung der göttlichen Offenbarung dieser Sätze auf menschliches Zeugnis hin annehmen, also durch fides acquisita. Die Annahme hätte also nicht den Charakter der fides infusa. Soll aber die menschliche Bezeugung aus dem Spiel bleiben, so kann ich die Behauptung der göttlichen Bezeugung eines Satzes nur auf Gottes eigenes Zeugnis hin annehmen, d. h. der Satz: daß Gott dreieinig sei, ist von Gott geoffenbart, wird begründet durch den andern: Es ist von Gott geoffenbart, daß der Satz, daß Gott dreieinig sei, von Gott geoffenbart sei (ib. f). Dieser Satz kann dann wieder nur durch einen dritten Satz begründet werden, der sein Geoffenbartsein behauptet, und so fort ins Unendliche. Da dieser unendliche Regressus der Begründung also nie auf ein letztes selbstevidentes Prinzip stößt, so kann jener Satz also nie logische Geltung erlangen. Damit hat sich der erste, von Gott als dem Subjekt der veritas ausgehende Versuch, die logische Möglichkeit der fides infusa nachzuweisen, als undurchführbar herausgestellt. Der zweite Versuch geht von Gott als dem Objekt der Wahrheitserkenntnis aus. Gott wird hier nicht als der Urheber des assensus aufgefaßt, sondern als das erste Objekt desselben, von welchem die Wahrheitssätze handeln, bezw. welches dieselben in sich enthält. Fides respicit Deum, sicut primum objectum, de quo sicut de objecto primo, continente huiusmodi veritates, formamus hujusmodi veritates complexas: Deus est trinus et unus; . . . inclinat . . . fides infusa in credibilia primo, sicut in sua objecta, ita quod fides respiciat primam veritatem, ut de qua est, sicut de objecto primo (ib. n. 11, tom. 15, 17). Der eingegossene Glaube wäre dann ein habitus, der den Intellekt auf Gott als den primären Inhalt der Glaubenssätze und damit auf diese unmittelbar hinlenkt, ein habitus inclinans intellectum nostrum in assensum articulorum, ita quod fides respiciat ipsum Deum, de quo formantur articuli, quibus sicut objectis secundariis assentimus per habitum . . . . . Ille habitus immediate inclinat in articulos Fidei, sicut si ex articulis cognitis immediate acquireretur (ib.)[1]. Diese unmittelbare Zustimmung, die gleich-

[1]) R. Seeberg bemerkt hierzu a. a. O. S. 133 f.: „Niemand wird diese Sätze ohne ein gewisses Staunen lesen. Der Autor scheint hart an das Richtige herangekommen zu sein. Der Satz: wir glauben an Gott, weil wir an die Schrift glauben, ist überwunden; der Glaube wird dadurch erweckt, daß Gott den Geist auf sich selbst hinrichtet. Aber — eine Wendung, und wir stehen wieder im Mittelalter! Was ist der Zweck von alledem? Daß wir den intellektuellen Assensus zu den technischen Formeln der Theologie zu leisten vermögen." Die Sätze von Duns haben aber nichts Verwunderliches mehr, wenn wir ihren Zusammenhang mit der Lehre der älteren Franziskanerschule über die adhäsive Gewißheit des Glaubens berücksichtigen. Dann erscheinen

zeitig mit dem Bewußtwerden des betreffenden Inhalts eintritt, wäre nun an und für sich die psychologische Form, in der die logische Evidenz eines Satzes, d. h. die aus dem Gegebensein der Satzteile logisch notwendig hervorgehende Geltung des Satzganzen zum Bewußtsein kommt. Allein dieser ursprüngliche Zusammenhang des inniti primae veritati mit der logischen Evidenz ist durch die dazwischentretende Kirchenlehre zerrissen. Die termini, aus denen Sätze wie: Deus est trinus et unus, Filius Dei est incarnatus, usw. zusammengesetzt sind, können zwar von uns in universali aufgefaßt werden. Dagegen fehlt uns die Auffassung derselben in particulari, sub propriis rationibus, die allein ihre Zusammensetzung zu unmittelbar evidenten Sätzen (compositio terminorum in propositione immediate vera) ermöglichen würde. Es fehlen also die logischen Vorbedingungen für ihre intuitive Gewißheit, die an und für sich möglich wäre. Non sunt nobis nota intuitive, sicut nata essent videri. Wenn trotzdem von einer Hinneigung des Intellekts zur unmittelbaren Anerkennung dieser Sätze gesprochen wird, so schwebt dieselbe, logisch betrachtet, vollständig in der Luft. Sie kann nicht als ein habitus bezeichnet werden, der einen intellektuellen Akt, für den eine logische Grundlage vorhanden ist, faciliter, et expedite, vel intensius ausführen hilft. Sie wäre vielmehr als eine potentia anzusehen, d. h. als ein Ermöglichungsgrund, der den Akt ohne alle Voraussetzungen, sozusagen aus nichts hervorbringt (quo simpliciter possumus in actum), ohne den der Akt nicht entstehen kann (ib. n. 12, tom. 15, 19). Diese Zustimmung erzeugende Potenz müßte ihren Sitz nicht in der Seele, sondern im objectum, also in den Glaubenssätzen haben, in denen die prima veritas gegenwärtig ist. Sie müßte also z. B. bei einem Neugetauften, sobald die Phantasmen der die Glaubenssätze zusammensetzenden termini in seinem Bewußtsein auftauchen (cui occurrant phantasmata terminorum illorum simplicium), sogleich den Zustimmungsakt mit Notwendigkeit herbeiführen, also unabhängig von aller Belehrung und auch unabhängig vom Willen. Diese Potenz würde also vollständig aus dem übrigen intellektuellen Leben herausfallen. Ein Theologe, auf den sie einwirkte, würde zwei ganz voneinander getrennte habitus intellectuales besitzen, das uninteressierte Wissen von den Glaubensinhalten (per unum credibilia essent sibi praesentia, ut neutra) und die Potenz zur Zustimmung (per alium assentiret).

Die beiden eingeschlagenen Wege haben also Duns von verschiedenen Seiten her zu dem Resultat geführt, daß die Möglichkeit des eingegossenen Glaubens logisch nicht demonstriert werden kann. Von der einen Seite

diese Sätze nicht als ein bewundernswerter Schritt über das Mittelalter hinaus, sondern als ein dürftiger Überrest der ursprünglichen Grundanschauung der klassischen Theologie des Mittelalters.

her erscheint er als Anerkennung einer Auktorität, deren auktoritative Geltung nur auf ihrem eigenen Zeugnis beruht, also als circulus vitiosus oder regressus in infinitum, von der andern Seite her als eine aus dem logischen Denken vollständig herausfallende Potenz, die Sätzen ein Geltungsbewußtsein verleiht, für welches die logischen Vorbedingungen fehlen. So kommt Duns zu dem Resultat: Oportet ponere fidem infusam propter auctoritatem Scripturae et Sanctorum, sed non potest demonstrari, fidem infusam inesse alicui, nisi praesupposita fide, quod velit credere Scripturae et Sanctis, sed infideli nunquam ostenderetur (ib. n. 14, tom. 15,22). Genau in derselben Weise, wie ich glaube, daß Gott dreieinig ist, so glaube ich auch, daß ich die fides infusa habe, und zwar von Gott, der die Seele, sein Ebenbild, das durch die Sünde deformiert ist, wieder heilt und zur Vollendung führt (perficit), indem er dem Willen die caritas, dem Intellekt die fides eingibt. Natürlich setzt sich diese „Resolutio quaestionis", sobald man sie vom Standpunkt der Logik aus betrachtet, derselben dialektischen Zersetzung aus, die sich gegen die beiden vorher erwähnten Lösungsversuche richtete. Denn auch dieser Glaube an das Dasein der fides infusa, der nach Duns von derselben Art ist wie der Glaube an die Trinität, ist entweder ein Glaube an eine nur durch ihre eigene Aussage autorisierte Auktorität, also ein Zirkel, oder eine Potenz, die etwas logisch Unmögliches möglich macht. Soweit aber die Lösung von Duns über die reine Herausstellung des überlogischen Datums eines den Glauben an seine eigene Möglichkeit begründenden Glaubens hinausgeht, soweit sie also eine außer ihm selbst liegende Fundamentierung dieses überlogischen Datums sucht, führt sie notwendig zu dem verbotenen Grenzwert des gewöhnlichen Auktoritätsglaubens, oder zu dem ponere aliquid propter auctoritatem Scripturae et Sanctorum, das er kurz vorher (z. B. n. 6, tom. 15,10) ausdrücklich als fides acquisita aus dem Bereich des eingegossenen Glaubens ausgeschlossen hatte.

Damit ist die gebrochene Haltung gegeben, die von da ab eine charakteristische Eigentümlichkeit der Theologie bleiben sollte. Auf einen traditionell überkommenen Inhalt richtet sich von der einen Seite her eine überlogische Funktion, die theoretisch unbegreiflich und darum über alle Begründung erhaben ist. Von der andern Seite her wird aber dieser Inhalt durch die Gründe des vulgären Auktoritätsglaubens (wie z. B. Alter der Überlieferung und Glaubwürdigkeit der heiligen Schriftsteller) gestützt. Man befindet sich sozusagen beständig auf dem Übergang zwischen diesen beiden heterogenen Stützpunkten. Die logische Unerträglichkeit des überlogischen Standpunktes, die es so schwer macht, ihn festzuhalten, treibt beständig den apologetischen Argumenten des Auktoritätsglaubens in die Arme. Die Unzulänglichkeit dieser Argumente

und der Rückfall in die fides acquisita, den sie bedeuten, treibt aber immer wieder zu der überlogischen Funktion zurück. Der Fortschritt der Entwicklung zeigt sich bei Duns darin, daß sich bei ihm in der theologischen Prinzipienlehre diese gebrochene Haltung nach beiden Seiten hin deutlicher ausprägt. Einerseits wird die überlogische Funktion klarer herausgearbeitet. Andererseits nehmen die Argumente des vulgären Auktoritätsglaubens einen breiteren Raum ein.

Die Reflexion über die überlogische Funktion, welche in den dogmatischen Sätzen zum Ausdruck kommt, hatte in der bisherigen Theologie ihre Richtung durch die Frage erhalten, in welcher Weise die Seelenvermögen beim Glauben zusammenwirken, und durch die damit zusammenhängende Frage, ob die Theologie, in welcher die höhere Glaubensfunktion ihren Ausdruck findet, eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei. Wie früher gezeigt wurde, war bei der psychologischen Beschreibung der Glaubensfunktion in den Systemen von Bonaventura und Thomas der ursprüngliche Identitätspunkt zwischen Erkennen und Wollen, verum und bonum immer mehr in den Hintergrund getreten. Infolgedessen hatten sich Erkenntnis und Wille immer mehr voneinander und damit auch von ihrer gemeinsamen aprioriſchen Grundlage losgelöst, so daß sich immer mehr ein der Notwendigkeit entbehrendes isoliertes Wollen auf einen der Evidenz ermangelnden isolierten Erkenntnisinhalt richtete. In der Erörterung des Zusammenwirkens von Erkennen und Wollen beim Glaubensakt Ox. l. III. d 24 q 2 setzt Duns das exklusive Verhältnis zwischen intellectus und voluntas voraus, wenn er auch in der speziellen Besprechung der psychologischen Frage nach dem Verhältnis der Seelenvermögen zueinander Ox. l. II d 16 q unica nicht mit Thomas das Verhältnis von Substanz und Accidens, sondern die ihm eigentümliche distinctio formalis auf die Beziehung der Seelenvermögen zur Seele anwendet. Die Isolierung des intellektuellen Elements der fides infusa wird aber bei Duns noch konsequenter durchgeführt als bei Thomas. Bei Thomas war für das Zustandekommen der fides infusa ein positiver Willensantrieb notwendig, der die Zustimmung zu evidenzlosen Sätzen veranlaßte, wenn auch diese Zustimmung, sobald sie einmal zustandegekommen war, ein rein intellektueller Akt war. Duns verweist die positive Mitwirkung des Willens vollständig in das Gebiet der fides acquisita. Ist aber die fides acquisita vollzogen und das Glaubensobjekt im Bewußtsein gegenwärtig, so vermag der Intellekt lediglich mit Hilfe des eingegossenen Glaubenshabitus den Assens zu leisten. Auf Seiten des Willens genügt es, wenn keine Gegenbewegung erfolgt. Posita fide acquisita, credibili praesente, potest intellectus per habitum infusum credere, dummodo voluntas non contramoveat nec plus requiritur (Ox. l. III d 25 q 2, n. 2, tom. 15, 211). Auf

der Stufe der fides infusa ist also die Gegenwart des objectum credibile zusammen mit dem habitus infusus der zureichende Grund der Zustimmung. Der Wille ist nur insofern daran beteiligt, als alle freien Bewußtseinsakte sub imperio voluntatis erfolgen und darum auch vom Glauben der Grundsatz gilt: Non credit nisi volens. Ein Hindernis kann der Wille dem Glauben darum nur insofern in den Weg legen, als er diese seine allgemeine Mitwirkung, ohne die der Glaube nicht als geistiger Akt realisiert werden kann, verweigert. Dann kommt allerdings der Zustimmungsakt dem im Bewußtsein gegebenen objectum credibile gegenüber nicht zustande. Dagegen ist der Wille nicht imstande, den dem verweigerten assensus entgegengesetzten intellektuellen Akt des dissensus dem betreffenden Objekt gegenüber durch sein imperium hervorzubringen. Der Wille vermag also nur durch sein Veto, d. h. seine Nichtbeteiligung, die Entscheidung über den Antrag zu sistieren, aber nicht den Antrag durch einen Gegenantrag zu Fall zu bringen. Quamvis autem voluntas sic habeat imperium super actum credendi, non tamen habet imperium super oppositum actum, stante fide, ut intellectus dissentiat credibili proposito per imperium voluntatis, sed solum potest impedire intellectum, ne exeat in actum suum credendi elicitum circa credibila proposita (ib. q 1, n. 11, tom. 15, 158). Diese Beschränkung des Willens auf die jeden geistigen Akt bedingende Mithilfe zum exire in actum suum bedeutet einen weiteren Fortschritt in der Herausarbeitung des überlogischen Elements in der fides infusa. Denn solange, wie bei Bonaventura und Thomas das Willensimperium vikarierend für das mangelnde Evidenzbewußtsein der Glaubensinhalte eintrat, konnte es scheinen, als sei das auf dem intellektuellen Gebiet Unbegreifliche durch eine Erscheinung auf dem Willensgebiet motiviert und begreiflich gemacht worden. Duns weist in der Begründung seiner These darauf hin, daß mit diesem Rekurs auf einen Willensbefehl das Problem nur auf ein anderes Gebiet zurückgeschoben ist, auf dem es genau so unlösbar bleibt wie auf dem intellektuellen. Wenn es möglich wäre, durch einen Willensentschluß die Zustimmung zu nichtevidenten Sätzen herbeizuführen, wenn also der Wille causa actus credendi wäre, so müßte es auch z. B. möglich sein, daß, wenn dem Intellekt der Satz vorgelegt würde, die Gestirne seien gleich (si . . . proponeretur intellectui, astra esse paria), ohne daß irgend ein überzeugender Grund vorläge (nulla persuasione facta), der Wille dem Intellekt befehlen könnte, bestimmt zu glauben, die Sterne seien gleich (posset voluntas imperare intellectui credere determinate astra esse paria), was doch offenbar unmöglich ist. Will man aber trotzdem einen Willensimpuls zur Ursache des Glaubensassenses machen, so erhält dieser Willensimpuls genau ebenso

wie das intellektuelle Motiv der Zustimmung den Charakter eines unbegreiflichen habitus supernaturalis. Man erhält also neben dem habitus supernaturalis ad assentiendum in intellectu einen habitus supernaturaliter inclinans ad illud volendum sc. volendum assentire, der im Willen seinen Sitz hat (ib. tom. 15, 166). Man hat also das unbegreifliche Datum zweimal gesetzt, zuerst im Intellekt und dann noch einmal im Willen. Damit hat man aber den ersten intellektuellen habitus supernaturalis als ungenügend und ergänzungsbedürftig hingestellt, was doch der Bedeutung widerspricht, die man diesem habitus von jeher zugeschrieben hat. Die Annahme eines übernatürlichen Willenshabitus neben dem entsprechenden Habitus des Intellekts widerstreitet also dem kirchlichen Glauben. Sie ist aber auch überflüssig. Denn wenn ein Messer die Schärfe besitzt, die es zum Schneiden disponiert, so bedarf es nicht noch einer ähnlichen Disposition in der virtus motiva, die das Messer führt (ib. tom. 15, 211).

2. Die positive erkenntnistheoretische Bestimmung der theologischen Erkenntnis bei Duns.

Gehen wir nun von dieser psychologischen Beschreibung der fides infusa zu den Konsequenzen über, die sich daraus für die Frage ergeben, was für eine Wissenschaft die Theologie ist. Auch bei dieser Frage ist die Entwicklung, die die scholastische Erörterung nimmt, durch das allmähliche Zurücktreten des Identitätspunktes bestimmt, in welchem ursprünglich der Unterschied zwischen beiden Seiten des Bewußtseins aufgehoben war. Die ältere Franziskanerschule hatte, wie wir früher sahen, noch ein Verständnis für die Eigenart der Theologie im Unterschied von den übrigen Wissenschaften, weil ihr unter dem Einfluß Augustins der Sinn für den Identitätspunkt zwischen verum und bonum noch nicht verloren gegangen war. Alexander nannte die Theologie im Unterschied von den übrigen scientiae sapientia, weil ihre Sätze aus den principia veritatis ut bonitatis abgeleitet wurden, im Unterschied von den scientiae, die aus den principia veritatis ut veritatis abgeleitet sind (Alexander, Summa I q 1 m 4 a 2). Die Theologie behandelt also die Wahrheitsprinzipien, sofern sie zugleich Wertprinzipien sind, während die übrigen Wissenschaften von diesem Identitätspunkt zwischen Wahrheit und Wert absehen. Schon bei Bonaventura tritt dieser Zusammenhang mit dem Identitätspunkt zwischen veritas und bonitas in den Hintergrund. Doch ist auch ihm noch deutlich, daß die Theologie ein Mittleres sein muß zwischen spekulativer und praktischer Wissenschaft, welches in eigentümlicher Weise beides in sich zusammenfaßt. Si consideremus intellectum in se, sic est proprie speculativus et perficitur ab

habitu, qui est contemplationis gratia, qui dicitur scientia speculativa. Si autem consideremus ipsum ut natum extendi ad opus, sic perficitur ab habitu, qui est, ut boni fiamus; et hic est scientia practica sive moralis. Si autem medio modo consideretur ut natus extendi ad affectum, sic perficitur ab habitu medio inter pure speculativum et practicum, qui complectitur utrumque, et hic habitus dicitur sapientia, quae simul dicit cognitionem et affectum: Sapientia enim doctrinae est secundum nomen eius, Ecclesiastici sexto (Gemeint ist die Bezeichnung der sapientia als sapida scientia, also ihr Zusammenhang mit sapor = gustus). Unde hic est contemplationis gratia, et ut boni fiamus, principaliter tamen, ut boni fiamus (Bonav. Sent. I prooem. q 3 concl.).

Erst bei Thomas hört das Verständnis auf für diesen habitus medius, qui complectitur utrumque. Ihm ist die Theologie sapientia nur in dem Sinn, in welchem Aristoteles die Wissenschaft von den ersten Prinzipien und letzten Zielen sapientia nennt (Thomas, Sent. I, prolog. a 1 q 3; Summa theol. I q 1 a 6). Sobald aber einmal der Indifferenzpunkt zwischen dem primum verum und dem primum bonum in den Hintergrund trat, auf dem die innere Einheit von Erkenntnis und Wertempfindung im modus theologicus beruhte, standen Wahrheit und Wert als heterogene Elemente nebeneinander, die nur durch eine indirekte Beziehung miteinander verknüpft werden konnten. Die theoretisch aufgenommene Wahrheit konnte einen Inhalt haben, der sich auf das praktische Handeln bezog und diesem ein wertvolles Ziel gab. Aber die geistige Funktion, in welcher die Wahrheit aufgenommen wird, bleibt als rein intellektuelle klar von den Werturteilen und praktischen Impulsen unterschieden, die ihr Inhalt auf dem Willensgebiet hervorruft. Auf die Frage, ob die Theologie eine spekulative oder eine praktische Wissenschaft sei, läßt sich unter diesen Voraussetzungen eine doppelte Antwort geben. Man kann sowohl auf das eine wie auf das andere der beiden lose aneinander geknüpften Elemente den Nachdruck legen. Man kann also entweder die intellektuelle Wahrheitsaneignung als das Wesentliche betrachten, die praktische Einwirkung des angeeigneten Inhalts auf den Willen nur als einen Nebenerfolg. Dann ist die Theologie eine spekulative Wissenschaft. Oder man kann die intellektuelle Wahrheitsaneignung als ein Mittel betrachten, um dem Willen das richtige Ziel zu geben. Dann ist die Theologie eine praktische Wissenschaft. Welche dieser beiden Auffassungen gewählt wird, hängt von den allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundanschauungen ab. Bei Thomas ist das Verhältnis zwischen der menschlichen Subjektivität und der göttlichen Objektivität noch derart, daß eine Übertragung von Lehnsätzen aus der Wissenschaft Gottes auf das mensch-

liche Bewußtsein denkbar ist. Unter diesen Umständen fällt die Theologie nicht aus dem Rahmen der übrigen Wissenschaften heraus, gehört vielmehr zu den scientiae, quae procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiae. Ihre Methode ist vollständig derjenigen anderer abgeleiteter Wissenschaften, wie Perspektive und Musikwissenschaft, analog. Ähnlich wie diese behandelt sie gewisse Lehnsätze aus einer höheren Wissenschaft als principia per se nota, aus denen die übrigen Sätze logisch abgeleitet werden. Da sie nun in erster Linie von Gott an sich handelt und erst in zweiter Linie von den menschlichen Handlungen, die zur vollkommenen Gotteserkenntnis hinführen, ist es nur natürlich, daß sie eine scientia magis speculativa quam practica genannt wird. (Thomas, Summa theol. I q 1 a 4 Resp.).

Anders wird die Sache, wenn, wie bei Duns, das Verhältnis zur transzendenten Wirklichkeit Gottes primär durch den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen endlichem und unendlichem Sein bestimmt wird und damit die Vorstellung einer Übertragung von Lehnsätzen aus der Wissenschaft Gottes der dialektischen Zersetzung anheimfällt. Damit hört die Möglichkeit auf, die Theologie als eine scientia proprie dicta zu bezeichnen, die ihre Sätze aus principia per se nota durch demonstratio propter quid ableitet. Die Unmöglichkeit, die Theologie in die theoretischen Wissenschaften einzureihen, führt aber darauf, sie nach den Wirkungen zu bezeichnen, die sie auf dem praktischen Gebiet hervorruft. So kommt es bei Duns zu dem Satz, daß die Theologie eine praktische Wissenschaft sei. Cum primum objectum Theologiae sit ultimus finis, et principia in intellectu creato sumpta a fine ultimo sint principia practica; igitur principia Theologiae sunt practica; ergo et conclusiones sunt practicae (Ox. l. I, prol. q 4, tom. 8, 259). Dieser Satz will also der Theologie in keiner Weise den Charakter der theoretischen Erkenntnis absprechen. Die Theologie ist vielmehr, wenn man auf die Art sieht, in der ihr Inhalt angeeignet wird, rein intellektuelle Erkenntnis oder scientia, wenn auch nicht im Sinne der strengen Definition des Aristoteles, so doch im Sinne einer andern, allgemeineren Definition des Philosophen, nach welcher eine intellektuelle Funktion, die kein bloßes Meinen und Vermuten ist, Wissen genannt wird (ut dividitur contra opinionem et suspicionem, bene potest esse scientia, quia est habitus, quo determinate verum dicimus). Es soll damit auch nicht zu der Anschauung der älteren Franziskanerschule zurückgelenkt werden, welche eine eigenartige, Spekulation und Praxis miteinander verbindende theologische Erkenntnisweise annahm. Vielmehr bekämpft Duns Ox. prol. q 4 tom 8, 254ff. ausdrücklich die Lehre des Bonaventura vom affektiven Charakter der Theologie. Diese Bezeichnung ist unzulässig, wenn man die Affektion als Mittelglied zwischen

Spekulation und Praxis einschiebt, da die Liebe die wahre Praxis ist, die Affektion also ganz auf die Seite der Praxis gehört. Außerdem wissen Aristoteles und andere Auktoritäten nichts von einem solchen Mittelglied zwischen Theorie und Praxis. Im Gegensatz zu derartigen die peripatetische Philosophie durchbrechenden Anschauungen der älteren Franziskaner bleibt in der skotistischen Definition der cognitio practica die theoretische Erkenntnis von der Willensbewegung inhaltlich und zeitlich unterschieden, und der praktische Charakter der Erkenntnis besteht nur in einem Konformitätsverhältnis zwischen Erkenntnis und Willensakt. Illa est cognitio practica, quae est aptitudinaliter conformis volitioni rectae, et naturaliter prior ipsa. Sed tota Theologia necessaria in intellectu creato et sic conformis actui voluntatis creatae et prior ea (ib. tom. 8, 259). So sind die Sätze: Gott ist dreieinig, oder: Der Vater zeugt den Sohn, nicht an sich praktisch, sondern nur insofern, als das richtige Verständnis der Wesenheit Gottes vorangehen muß, wenn der demselben konforme Willensakt der rechten Liebe zu Gott folgen soll. Die Bezeichnung der Theologie als praktischer Wissenschaft hat darum bei Duns nur die Bedeutung eines indirekten Ausdrucks für die Unmöglichkeit, die Theologie in die theoretischen Wissenschaften einzureihen, also für die Nichtevidenz oder den überlogischen Charakter des heuristischen Prinzips der Theologie. Sie leitet darum unmittelbar hinüber zur Einführung des auktoritativen Fundaments, auf dem die Theologie aufgebaut ist[1].

Damit kommen wir zu der andern Seite der gebrochenen Position des Duns Scotus, nämlich zum vulgären Auktoritätsglauben mit seiner

[1]) Mit Recht wendet sich darum P. Minges in der angeführten Schrift S. 78ff. gegen die auf protestantischer Seite wiederholt vertretene Auffassung, die den Satz des Duns, daß die Theologie eine praktische Wissenschaft sei, mit der Kantischen Philosophie und der Betonung der Selbständigkeit der Theologie in der von Kant und Schleiermacher beeinflußten christlichen Dogmatik in Parallele stellt. Diese wird z. B. von R. Seeberg vertreten, wenn er in der Darstellung der skotistischen Prinzipienlehre sagt: „Der Ort des religiösen Erkennens ist also nicht die theoretische, sondern die praktische Vernunft (a. a. O. S. 128), oder: „Duns Scotus hat den Grundsatz von der Selbständigkeit der Theologie oder des religiösen Erkennens zum erstenmal klar ausgesprochen" (S. 646). „Sein Fortschritt besteht darin, daß die Religion praktische Erkenntnis und eine Willensstellung ist" (S. 648). Demgegenüber betont Minges mit Recht, daß es nicht Skepsis gegenüber der Kompetenz des theoretischen Verstandes, sondern vielmehr strengere Durchführung der logischen Prinzipien der Wissenschaft sei, was Duns zur Kritik der thomistischen Positionen geführt hat. Vom Standpunkt Kants und der neueren Theologie aus betrachtet bedeutet die Prinzipienlehre des Duns — dies wäre zu den Ausführungen von Minges ergänzend hinzuzufügen — eben gerade nicht einen Fortschritt im Verständnis für den praktischen Charakter und die Selbständigkeit der theologischen Erkenntnisweise, sondern einen Rückschritt hinter die Position der älteren Franziskaner, die in dieser Beziehung Kant und Schleiermacher bereits viel näher standen.

apologetischen Argumentation, zu dem das überlogische Erkenntnisprinzip unwillkürlich hinüberleitet, sobald es über sich selbst hinausgehend nach einer Stütze sucht. Die Einführung des Auktoritätsprinzips wird bei Duns zunächst durch den negativen Nachweis vorbereitet, daß es durch das lumen naturale intellectus unmöglich ist, zur Erkenntnis des übernatürlichen Ziels zu gelangen. In diesem negativen Nachweis (Ox. l. I prol. q 1) wird der überlogische Charakter der Glaubensgewißheit auf erkenntnistheoretischem Wege herausgearbeitet. Es wird nämlich auf Grund der aristotelischen Erkenntnistheorie gezeigt, daß eine Erkenntnis, die nicht aus der sinnlichen Erfahrung, den Phantasmen, dem Abstraktionsvermögen, das dieses sinnliche Material verarbeitet, und den Axiomen erklärbar ist, über den Bereich der natürlichen Logik hinausführt. Dies gilt aber von der Erkenntnis des Wesens der substantiae separatae oder immateriales. Nun ist sowohl die Seele als Gott eine substantia separata. Die Erkenntnis von beiden hängt miteinander zusammen. Denn wenn das Wesen der Seele erkennbar ist, sind auch ihre Potenzen in sich erkennbar. Die Erkenntnis einer Potenz schließt aber die Erkenntnis des primären Gegenstandes dieser Potenz und damit die Erkenntnis ihres Ziels in sich. Cui naturaliter est cognoscibilis potentia aliqua, sibi naturaliter est cognoscibile, quid sit ejus objectum primum. Et ulterius potest cognoscere, in quo salvatur ratio illius primi objecti, et in quo perfectissime, tale autem est finis potentiae (ib. tom. 8, 21). Also enthält die Erkenntnis des Wesens der Seele und ihrer Potenz zugleich die Erkenntnis Gottes als des finis potentiae, d. h. des optimum eorum, quae continentur sub ejus objecto primo. Mit der Erkenntnis des Ziels und der Potenz, die ihm zustrebt, ist aber auch die Erkenntnis der Mittel gegeben, die zur Erreichung des Zieles nötig sind. Der ganze Beweis für die der skotistischen Theologie zugrunde liegende These, daß die Menschenseele nur durch einen überlogischen Eingriff zur Erkenntnis ihres Ziels und der zu diesem Ziele hinleitenden Mittel geführt werden kann, ruht also auf der erkenntnistheoretischen Voraussetzung, daß es keine unmittelbare Wesenserkenntnis der substantiae immateriales gibt. Duns legt darum diese Voraussetzung unter Auseinandersetzung mit allen Einwänden ausführlich dar. Vom Standpunkt der zweilinigen peripatetischen Erkenntnislehre aus weist er die unter dem Einfluß des augustinischen Neuplatonismus und der arabischen Aristotelesauslegung des Avicenna entstandene einlinig orientierte Anschauung zurück, nach welcher es eine unmittelbare Kenntnis der mens von sich selbst, ihren potentiae und deren finis gibt und eben damit eine unmittelbare Erkenntnis Gottes als des ens, welches das primum objectum intellectus ist. Die Art, wie sich Duns mit dieser Anschauung auseinandersetzt, ist außerordentlich bezeichnend für die Über-

gangsstellung, die er in erkenntnistheoretischer Beziehung einnimmt. Er behauptet nicht, wie dies bei einer reinen Durchführung der zweilinigen Denkweise der Fall sein müßte, daß über die substantiae immateriales überhaupt keine logische Aussage möglich sei. Auch sie gehören vielmehr unter den Begriff des ens und seiner Kategorien und auch für sie gelten, was z. B. Heinrich von Gent geleugnet hatte, die logisch-mathematischen Axiome: Certum est intellectui, quod illa principia sunt vera, non tantum in sensibilibus, sed in insensibilibus: non enim magis dubitatur, quod contradictoria non sunt simul vera de eodem immateriali quam materiali . . . Et quod dicitur, quod terminus primi principii est ens, quod dividitur in decem genera, et illud non extendit se ad objectum Theologicum, hoc nihil valet, quia non magis dubitamus, quod contradictoria non sunt simul vera de Deo quam de altero, ut quod Deus est beatus et non beatus (ib. tom. 8, 65). Damit ist also noch eine gemeinsame Basis für beide Sphären gegeben, eine Brücke, die das transzendente Gebiet noch mit dem Bewußtsein verbindet. Allein auf diesem gemeinsamen Boden, der die beiden im übrigen völlig heterogenen Gebiete trägt, können naturgemäß nur Aussagen erwachsen, die sich auf das beziehen, was dem Materiellen und Immateriellen, der sinnlichen Erfahrung und den substantiae separatae gemeinsam ist, was also nicht zur unterscheidenden Eigenart eines der beiden Gebiete gehört. Da man sich ferner pro statu isto, d. h. im jetzigen Lebenszustand, immer innerhalb des einen Gebietes, nämlich dem der sinnlichen Erfahrung befindet, so gelangt man zu jenen gemeinsamen Aussagen immer nur durch Abstraktion von den Sinnendingen. Somit ist es unmöglich, die Seele und ihre potentia sub propria ratione, d. h. nach ihrer von den sensibilia und imaginabilia unterschiedenen Eigenart zu erkennen. Damit fällt aber auch die spezielle Erkenntnis des Ziels dieser Seelenpotenz, also Gottes, dahin. Gegen die augustinischen Sätze über die Selbsterkenntnis der mens und der dementsprechenden aprioriischen Erkenntnis ihres höchsten Ziels ist also zu sagen: quod omnia accipiunt nostram naturam vel potentiam intellectivam esse a nobis cognoscibilem naturaliter, quod falsum est sub illa ratione propria et speciali, sub qua ad talem finem ordinatur, et sub qua capax est gratiae consummatae, et sub qua habet Deum pro perfectissimo objecto. Non enim cognoscitur anima a nobis, nec natura nostra pro statu isto, nisi sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibilibus . . . . Et secundum talem rationem generalem, non convenit sibi ordinari ad talem finem, nec posse capere gratiam, nec habere sic Deum pro objecto perfectissimo (ib. tom. 8, 21). Was hier von der potentia intellectiva gesagt ist, gilt ebenso von der damit zusammen-

hängenden potentia habendi charitatem: quod illa potentia habendi charitatem, ut ipsa est dispositio respectu Dei in se sub propria ratione amandi, convenit naturae hominis secundum rationem specialem, non communem sibi et sensibilibus, et ideo non est illa potentialitas naturaliter cognoscibilis de homine (ib. 8, 22). Avicenna ist nur durch eine Vermischung der Philosophie mit muhammedanischen Sonderlehren (miscuit enim sectam suam, quae fuit secta Mahometi, Philosophicis) zu seiner Anschauung von der Selbsterkenntnis der anima separata gekommen. Non sic Aristoteles, sed secundum ipsum videtur esse primum objectum intellectus nostri quidditas rei sensibilis; et hoc vel in se sensibilis, vel in suo inferiori, hoc est quidditas abstrahibilis a sensibilibus (ib. 8, 22).

Da hiernach die immateriellen Substanzen nur nach ihren mit den Sinnendingen gemeinsamen und aus diesen abstrahierbaren Allgemeinbegriffen, nicht nach ihren unterscheidenden Besonderheiten (in universali et non in particulari) gegeben sind, so kann der bestimmte Inhalt des höchsten Ziels der Seele, also Gottes, durch keine der beiden möglichen Demonstrationsmethoden erreicht werden; nicht aprioristisch durch demonstratio propter quid, da zur Anwendung dieser Methode die Kenntnis der propria subjecta gehört, welche die Grundlagen zur aprioristischen Ableitung enthalten (quae subjecta includunt talia propter quid), aber auch nicht aposteriorisch durch demonstratio quia, videlicet ex effectibus, da von dem Sinnesgebiet aus nur ganz unsichere Schlüsse auf ein Gebiet möglich sind, mit dem es nur die allgemeinsten Grundlagen gemeinsam hat. Ein Kausalverhältnis zwischen zwei so heterogenen Gebieten kann nur derart sein, daß es keinerlei Schlüsse von dem einen Gebiet auf das andere zuläßt. Es ist kein Schluß von den Wirkungen der immateriellen Substanz auf diese selbst möglich. Die Wirkungen der prima substantia immaterialis zeigen z. B. nichts von deren Dreipersönlichkeit. Effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso, inquantum trinus (ib. tom. 8, 34). Ebensowenig lassen sich umgekehrt von der uns erreichbaren Kenntnis der prima substantia aus Schlüsse auf ihre Wirkungen ziehen. Diese sind unberechenbare, d. h. kontingente Kausationen. So entscheidet z. B. über die Frage, was zur Erreichung des höchsten Ziels notwendig ist, nicht die consecutio naturalis, sondern nur die acceptatio divinae voluntatis compensantis ista merita tanquam digna tali fine (ib. tom. 8, 23). Welchen Charakter haben unter diesen Voraussetzungen die dogmatischen Sätze? Es sind Urteilsaussagen über substantiae separatae, deren Quidditäten nicht ihrer speziellen Eigenart nach gegeben sind. Nun beruht aber die Evidenz eines in sich selbst einleuchtenden Satzes auf einer veritas immediata, die die Quiddität des Subjekts sub ratione propria et speciali betrifft. Um

z. B. den Satz als evident einzusehen, daß das Dreieck die einfachste Figur ist, daß also dem Dreieck die Primität unter den möglichen Figuren zukommt, genügt es nicht, den Allgemeinbegriff der Figur zu haben, den man aus einem Viereck oder einer andern Figur durch Abstraktion gewonnen haben kann, und den Begriff der Primität, den man aus andern Primitäten, etwa derjenigen der Zahlenreihe, abstrahiert hat. Es muß vielmehr ein conceptus trianguli sub propria ratione vorhanden sein, wenn die immediata veritas zum Bewußtsein kommen soll, aus der sich die Evidenz des Satzes ergibt: triangulus figura est prima. Andernfalls kommt es nur zu einer evidenzlosen Zusammensetzung der den Satz bildenden termini, der gegenüber der Intellekt sich nicht zustimmend, sondern neutral verhält. Die dogmatischen Sätze sind demgemäß Komplexionen von termini, die einzeln für sich genommen durch Abstraktion von der sinnlichen Erfahrung erkennbar sind, deren Zusammensetzung zu einem evidenten Satz aber auf einem speziellen Subjektsinhalt und einer auf ihn bezüglichen immediata veritas beruht, die jenseits unseres Bewußtseins liegen. Nennen wir die mit dem Subjektsbegriff gegebenen unmittelbaren Wahrheiten A, die termini B, C usw., so gilt also: Si .. aliquis intellectus possit intelligere terminos B C, et componere eos ad invicem, non autem posset intelligere terminos A, nec per consequens ipsum AB, sed tunc erit intellectui suo propositio neutra. Ita est de nobis, quia conceptus quosdam communes habemus de substantiis immaterialibus et materialibus, et istos possumus ad invicem componere. Sed istae complexiones non habent evidentiam, nisi ex veris immediatis, quae sunt de illis quidditatibus sub ratione propria et speciali, sub qua ratione non concipimus istas quidditates, et ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus (ib. tom. 8, 35).

Damit ist der negative Nachweis geführt, daß die die immateriellen substantiae separatae betreffenden Sätze, deren Kenntnis doch notwendig ist, da in ihnen das Lebensziel des Menschen und die dazu nötigen Mittel enthalten sind, mit Hilfe des intellectus agens und der phantasmata nicht gefunden werden können. Daraus folgt aber: Istarum igitur notitiam est necesse nobis supernaturaliter tradi, quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire, et eam aliis docendo tradere, quia sicut uni, ita cuilibet ex naturalibus erunt neutrae (ib. tom. 8, 49). Die Offenbarung, die auf diese Weise zu postulieren ist, darf aber nach dem Bisherigen nicht nur in dem Sinne übernatürlich sein, daß sie von einem agens supernaturale kausiert ist. Auf diese Weise könnte z. B. auch die Geometrie übernatürlich geoffenbart werden, obwohl sie dem natürlichen intellectus agens zugänglich ist. Vielmehr muß diese Offenbarung eine zweite,

höhere Art von Übernatürlichkeit an sich haben, die die erste in sich schließt, aber mit dieser nicht ohne weiteres gegeben ist. Das übernatürliche agens muß nämlich in jenen Sätzen, bei denen die Kenntnis der die Evidenz begründenden veritas immediata jenseits des Bewußtseins liegt, die Stelle des bewußtseinstranszendenten Erkenntnisobjekts einnehmen, das, wenn es sub propria ratione erkannt wäre, dem Satz Evidenz geben würde. Aliter etiam posset dici supernaturalis, quia est ab agente supplente vicem objecti supernaturalis. Nam objectum natum causare notitiam hujus: Deus est trinus et unus, vel similium, est essentia sub propria ratione cognita, ipsa autem sub tali ratione cognoscibilis est objectum nobis supernaturale. Quodcunque igitur agens causat notitiam aliquarum veritatum, quae per tale objectum sic cognitum natae sunt esse evidentes, illud agens in hoc supplet vicem illius objecti (ib.). Es ist also, um dies an dem obigen Beispiel vom Dreieck zu illustrieren, wie wenn jemand, der keine Vorstellung von einem Dreieck haben könnte, sondern nur den Allgemeinbegriff der Figur und der Primität hätte, den Satz nachspräche: triangulus est prima figura, und dabei ein übernatürliches Agens diesen Satz nicht nur mitteilte, sondern in ihm auch die Stelle der fehlenden Spezialvorstellung des Dreiecks vikarierend einnähme. In der übernatürlichen Offenbarung muß also etwas gegeben sein, das die Zustimmung des Intellekts zum Satzganzen herbeiführt, die in einem gewöhnlichen Satz durch die Spezialkenntnis des in ihm besprochenen Erkenntnisobjekts herbeigeführt wird. Agens supernaturale est sufficienter inclinativum intellectus ad istam veritatem, causando in ipso assensum, quo proportionatur huic veritati (ib. tom. 8, 68)[1].

Damit ist also ein überlogisches Datum postuliert, das die zur Erkenntnis des Lebensziels notwendigen Sätze nicht nur mitteilt, sondern auch diejenige Zustimmung zu ihnen auf überlogischem Wege herbeiführt, die auf logischem Wege nur durch die spezielle Erkenntnis des betreffenden Objekts möglich wäre. In der zweiten Quästion wird nun die

---

[1]) Die kurze Wiedergabe dieses negativen Teils der skotistischen Prinzipienlehre bei R. Seeberg a. a. O. S. 114 leidet unter der Undurchführbarkeit des von Seeberg unternommenen Versuchs, das Philosophische nach Möglichkeit aus der Darstellung der Theologie des Duns auszuschalten. Es ist irreführend, wenn Duns' Meinung dahin zusammengefaßt wird: .... „daß auf diesem Wege (nämlich vermöge seiner Vernunft) der Mensch nicht zur deutlichen Erkenntnis seines Zwecks gelangen kann, ... zeigt sich daran, daß die Philosophie es zu keiner übereinstimmenden Fixierung dieses Zwecks hat bringen können". Das Postulat der Offenbarung ergibt sich bei Scotus nicht aus der Skepsis gegenüber der Philosophie überhaupt, die aus der tatsächlichen Meinungsverschiedenheit der Philosophen begründet würde, sondern vielmehr, wie sich oben gezeigt hat, aus einer ganz bestimmten Philosophie, deren Erkenntnistheorie einen Ersatz für den fehlenden Evidenzgrund der Sätze über die substantiae separatae erheischte.

Scriptura sacra als das übernatürliche Datum eingeführt, das diesen Anforderungen genügt. Nach allem Bisherigen könnte die Einführung der Schriftauktorität jetzt nur als eine schlechterdings unbegründbare Behauptung auftreten. Denn jede Begründung, die es dem mit der Sinneserfahrung und den Phantasmen arbeitenden intellectus agens einleuchtend machen könnte, daß die Hl. Schrift das postulierte Datum sei, müßte ja aposteriorisch aus der als ein Stück Sinneserfahrung gegebenen Schrift durch eine demonstratio quia auf den transzendenten Urheber schließen. Jeder derartige Schluß vom endlichen auf das unendliche Gebiet ist aber nach Duns zweifelhaft und führt in die Irre, wie man an den Schlüssen der Philosophen aus der Welt auf Gottes Wesen sehen kann. Allein Duns vermag diese Konsequenz des negativen Teils seiner Prinzipienlehre nicht rein durchzuführen. Allerdings werden die rationalen Gründe, die als Stützen der Schriftauktorität angeführt werden, nicht als Argumente für die Gläubigen bezeichnet, die der vorher genannten inklinativen Kraft zur Herbeiführung des assensus als Grundlage dienen sollen. Damit würde die fides infusa als Grundprinzip der Theologie eliminiert sein. Diese Argumente dienen vielmehr nur dazu, die außerchristlichen Gegner des Bibelglaubens zu überwinden, von denen besonders die Juden, Manichäer und Sarazenen genannt sind. Dennoch wird der Anspruch erhoben, diese Gegner auf rationalem Weg von ihrem Irrtum überzeugen zu können. Contra omnes istos in communi, octo sunt viae eos rationabiliter convincendi, quae sunt, praenuntiatio prophetica, Scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum, irrationabilitas singulorum errorum, Ecclesiae stabilitas, miraculorum claritas (Prol. q. 2, tom. 8, 77). Dabei wird neben den Beweisen aus der Erfüllung der Weissagungen (nur Gott kann Kontingentes vorhersehen), der Übereinstimmung der Verfasser, ihrer Glaubwürdigkeit (da sie die Lüge verdammen), der sorgfältigen Bewahrung des Kanons durch die Synagoge und die Kirche, der Beständigkeit der Kirche, den Wundern, besonders auf die Rationalität (rationi consona) des Schriftinhalts hingewiesen. Die Sittengebote sind quasi quaedam explicatio legis naturae. Denn sie lassen sich aus dem aprioriſchen Prinzip der Liebe zu Gott als dem höchsten Ziel ableiten. De quinto, scilicet rationabilitate contentorum, patet sic: Quid rationabilius quam Deum tanquam finem ultimum super omnia diligi, et proximum sicut se ipsum? (ib. tom. 8, 87). Damit werden also die praktischen Vorschriften der Bibel, die vorher als kontingente Willensäußerungen Gottes vom praktischen Apriori der natürlichen Vernunft losgelöst worden waren, hinterher wieder mit diesem Apriori in Zusammenhang gebracht. Der Lehrauktorität der Schrift und der sie kompendiarisch zusammenfassenden

vierzehn Glaubensartikel, die vorher als überlogisches Datum sozusagen vollkommen frei in der Luft schwebte, wird also nunmehr eine Reihe von Stützen untergeschoben, die sie einem mit den aprioristischen Prinzipien und der Sinneserfahrung arbeitenden intellectus agens als glaubwürdige Auktorität erscheinen lassen. Im selben Maße also, als die revelatio supernaturalis mit ihrer den Assens hervorbringenden Kraft von der logischen Evidenz des theoretischen und praktischen Apriori losgelöst wird, tritt auf der andern Seite der entgegengesetzte Grenzwert in Sicht, nämlich der vulgäre Auktoritätsglaube an die Schrift, der auf rationale Wahrscheinlichkeitsgründe hin die Glaubwürdigkeit derselben traditionell annimmt.

X. Der Abschluß der mittelalterlichen Reflexion über das Gewißheitsproblem im Terminismus.

1. Die Herausarbeitung der letzten Konsequenzen der „zweilinigen" Erkenntnistheorie.

Das Resultat, zu dem das im Bisherigen aus Duns' Lehre von der fides infusa und seiner theologischen Prinzipienlehre zusammengestellte Material geführt hat, läßt sich dahin zusammenfassen: die Theologie des Duns bedeutet eine geradlinige Fortsetzung des Prozesses, den wir mit dem Beginn der Scholastik einsetzen sahen, und in welchem eine die einlinige Unterströmung langsam immer vollständiger verdrängende zweilinige Erkenntnistheorie der Herausarbeitung eines vom theoretischen und praktischen Apriori losgelösten überlogischen Auktoritätsprinzips den Weg bereitet, das sich dann fast notwendig dem verbotenen Grenzwert des vulgären Auktoritätsglaubens nähert. Innerhalb dieses Prozesses bedeutet aber die Theologie des Duns besonders in einer Beziehung einen Fortschritt. Er hat in der Auffassung des Wesens Gottes die zweilinige Denkweise in ihrer aristotelischen Form konsequenter durchgeführt als Thomas und seine Vorgänger. Bei Thomas hatte sich trotz der zweilinigen Unterscheidung zwischen Gottes Wesen an sich und Gottes Wesen für uns innerhalb der Bestimmung des transsubjektiven Wesens Gottes an sich der dem einlinigen Denken entstammende Gottesbegriff erhalten, nämlich die Auffassung Gottes als des esse im Sinne des ens universalissimum, bei welchem esse und existere in eins zusammenfällt. Die einlinigen Wurzeln dieses Gottesbegriffs traten uns am deutlichsten bei Eckehart entgegen. Zu den Unterschieden, die im göttlichen Indifferenzpunkt aufgehoben sind, gehört nach Eckehart auch derjenige zwischen esse und ens, dem Sein als solchem und dem Seienden, also zwischen dem höchsten Inhalt als Begriffsinhalt und als Konkretum, das unter diesen

Begriffsinhalt fällt, oder von dem dieser Inhalt ausgesagt wird. In Gott ist das Sein als Abstraktum identisch mit dem Sein als Konkretum, das Sein als universale (esse) und das Sein als res (ens). Daraus ergibt sich also für die Universalienfrage, daß die Universalien insofern real sind, als sie an dem allgemeinsten Universale partizipieren, in welchem der Unterschied zwischen universale und res aufgehoben ist. Natürlich hat die die Aufhebung dieses Unterschieds ausdrückende Bezeichnung Gottes als des ens universalissimum nur Sinn im Rahmen einer Gesamtanschauung, für welche Gott in der Tat das die Gesamtheit alles Gegebenen, also auch die menschliche Subjektivität in sich fassende universale ist, also das immer und überall unmittelbar gegebene primum cognitum, wie dies noch in Bonaventuras Itinerarium deutlich hervortritt. Bei Thomas ist zwar diese spekulative Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und allen übrigen Wirklichkeiten noch vorhanden — Gott ist die alle geschöpfliche Besonderheit in sich befassende Allgemeinheit —, aber diese Auffassung darf nur auf Gott an sich Anwendung finden, wie er abgesehen von seiner Darstellung innerhalb der menschlichen Subjektivität ist. Für die letztere ist er nicht das primum cognitum, sondern etwas mittelbar ex effectibus Erschlossenes und Transzendentes. Damit ist also auf die menschliche Subjektivität eine Denkweise angewandt, die mit derjenigen, an welcher der Gottesbegriff orientiert ist, in einem unversöhnlichen Widerspruch steht und die, sobald sie konsequent durchgeführt wird, die Auffassung Gottes als des ens universalissimum aufheben muß. Denn sobald Gott für irgend einen Ausschnitt aus dem Gesamtbereich alles Gegebenen — in diesem Fall die menschliche Subjektivität, von dieser selbst aus betrachtet — nicht mehr das universale bildet, das als primum cognitum unmittelbar in ihm gegenwärtig ist, dann steht Gott logisch betrachtet nicht mehr über diesem Ausschnitt sondern neben ihm als ein zweiter Ausschnitt aus dem Gesamtbereich alles Gegebenen. Somit muß es einen Begriff geben, der das logische Verhältnis zwischen diesen beiden koordinierten Teilen der Gesamtwirklichkeit ausdrückt, d. h. einen Allgemeinbegriff, dem sowohl Gott als der andere Teil des Gegebenen subsumiert werden muß. Nennen wir diesen Allgemeinbegriff esse, so wird derselbe auf Gott in dem Satz: Gott ist, genau in demselben Sinne angewandt, wie auf die übrigen Gegebenheiten, deren Sein ausgesagt wird. Damit ist also die Identität von esse und ens, Sein als universale und Sein als res existens in Gott, die bei der einlinigen Denkweise vorhanden war, wieder aufgehoben. Auch der Inhalt Gott ist wieder vor die Alternative gestellt, ob er ein universale oder eine res sei, ein abstrakter Begriff oder ein unter Allgemeinbegriffe fallendes Konkretum. Und diese Alternative, der der Inhalt Gott innerhalb der einlinigen Denkweise enthoben

war, ist nicht nur wieder auf ihn angewandt, sondern sie ist auch schon in einem bestimmten Sinne entschieden. Denn wenn Gott der kreatürlichen Subjektivität als ein zweites Etwas koordiniert wird, das mit dieser zusammen unter den Allgemeinbegriff esse fällt, so ist Gott eben damit vom Allgemeinbegriff esse unterschieden und auf die Seite der entia, der unter ihn fallenden res gestellt. Dies ist der folgenreiche Schritt, den Duns über Thomas hinaus tut. Gott wird bei ihm aus dem Indifferenzpunkt zwischen universale und res, Abstraktum und Konkretum, endgültig zu einer res, einem Konkretum. Die Auffassung Gottes als ens universalissimum, die bei Thomas als Residuum des einlinigen Denkens diese Konsequenz der peripatetischen Erkenntnistheorie noch aufgehalten hatte, wird von Duns abgelehnt. Gott bildet innerhalb der unter den Seinsbegriff fallenden res den einen bei der Ureinteilung der entia entstehenden Abschnitt, der allerdings, da er sich von allen gegebenen Erscheinungen, also von allem Kreatürlichen oder Endlichen unterscheiden soll, nur mit dem negativen Ausdruck ens infinitum bezeichnet werden kann. Aus dem Allgemeinbegriff des esse, unter den dieses konkrete ens infinitum, ebenso wie die übrigen seienden Dinge, fällt, leitet nun Duns eine Reihe allgemeingültiger rationaler Aussagen über das ens infinitum (Einheit, Allmacht usw.) ab.

Damit sind wir an den Punkt gekommen, an welchem das skotistische System den Keim zu einer notwendigen Weiterentwicklung in sich enthält. Denn jede rationale Aussage, die über dieses außer aller Endlichkeit liegende ens gemacht wird, muß mit der Voraussetzung in Widerspruch kommen, daß dieses ens außerhalb der ganzen endlichen Erscheinungswelt liegt. Das endliche Gebiet ist ja das allein gegebene. Der Allgemeinbegriff des esse ist also nur aus ihm abstrahiert. Jede aus jenem Allgemeinbegriff abgeleitete Aussage muß also aus dem endlichen Gebiet stammen, also mit der Außerendlichkeit des ens infinitum kollidieren. Anders ausgedrückt: Jede aus dem Allgemeinbegriff des esse abgeleitete Aussage über das ens infinitum ist ein Rückfall in die prinzipiell aufgegebene Identifikation von esse und ens, universale und res in Gott. Denn da ja das ens infinitum nicht empirisch gegeben ist, so kann der Allgemeinbegriff des esse nicht aus ihm abgeleitet sein, vielmehr ist umgekehrt das ens infinitum mit allem, was darüber ausgesagt wird, vom allgemeinen Seinsbegriff aus konstruiert, läßt sich also inhaltlich von diesem gar nicht unterscheiden, ist vielmehr seinem ganzen Inhalt nach eine bloße Hypostasierung dieses Begriffs, die nur Sinn hat, wenn der Unterschied zwischen universale und res in Gott aufgehoben ist. Sobald im Gegensatz dazu mit der skotistischen Auffassung Gottes als eines Konkretum Ernst gemacht wird, so müssen alle Aussagen, die bei Duns noch vom allgemeinen Seinsbegriff aus über dieses Konkretum gemacht

werden, als Residuen der einlinigen Denkweise der dialektischen Zersetzung anheimfallen. Das System des Duns wird also in derselben Richtung durch seine eigenen Konsequenzen weitergeführt werden müssen, in der er selbst das System des Thomas fortgebildet hat.

Mit dieser Fortbildung der erkenntnistheoretisch-logischen Grundlagen des Systems wird sich aber die Anschauung vom Wesen der Theologie in derselben Richtung weiterentwickeln. Wie wir sahen, bereitete ja die Auffassung Gottes als Konkretum die Einführung des überlogischen Auktoritätsprinzips vor. Nur weil Gott nicht universale, sondern Konkretum ist, genügt es nicht, ihn in universali oder sub ratione communi zu erkennen, ist ihm gegenüber vielmehr eine cognitio in particulari oder sub propria ratione notwendig. Da aber bei den Aussagesätzen über Gott diese konkrete Anschauung des Gegenstandes fehlt, die ihnen immediata veritas und damit Evidenz verleihen würde, so muß ein übernatürliches Agens die Zustimmung des Intellekts kausieren, indem es zugleich vikarierend die Stelle der essentia sub propria ratione cognita, also der konkreten Anschauung des Erkenntnisobjekts einnimmt. Dem entspricht dann die Lehre von der fides infusa, nach welcher Gott entweder als testis verax angenommen wird, dessen veracitas aber nur durch ihn selbst bezeugt wird, oder als wahrer Inhalt, der nur durch eine aus dem übrigen intellektuellen Leben herausfallende Potenz für wahr gehalten werden kann, der Glaube also von beiden Seiten her betrachtet zu einem überlogischen Datum wird. Die Notwendigkeit eines überlogischen auktoritativen Datums tritt also um so deutlicher hervor, je konsequenter die Auffassung Gottes als Konkretum durchgeführt ist. Denn in dem Maß, als Gott transzendentes Konkretum wird und jeder Überrest des Indifferenzpunkts zwischen Konkretum und Abstraktum in ihm verschwindet, tritt die cognitio Dei sub ratione communi, die noch eine natürliche Gotteserkenntnis ermöglicht, zurück und wird vollständig durch die cognitio sub propria ratione verdrängt, bei der das unsichtbare transzendente Erkenntnisobjekt durch ein übernatürliches Datum ersetzt werden muß.

Damit haben wir die beiden Beziehungen gefunden, in denen die Position des Duns eine Weiterentwicklung erfahren muß. Einerseits muß auf logisch-erkenntnistheoretischem Wege die Auffassung Gottes als transzendentes Konkretum von allen Überresten der einlinigen Denkweise gereinigt werden. Andererseits gilt es den überlogischen Charakter der auktoritativen Grundlage der Theologie noch reiner herauszuarbeiten. Beides läßt sich nicht voneinander loslösen. Es sind die beiden Seiten eines und desselben Prozesses. Isoliert man die logisch-erkenntnistheoretische Entwicklung des nachskotistischen Mittelalters, so entsteht der falsche Eindruck einer skeptischen Tendenz. Und doch war die Durchführung des zwei-

linigen Denkens in der Erkenntnistheorie und Logik nur die Form, in der die absolute Geltung des Kirchenglaubens statuiert wurde. Isoliert man das Auktoritätsprinzip, so entsteht der falsche Eindruck eines gedankenlosen Traditionalismus. Das Auktoritätsprinzip war aber vielmehr nur das logische Postulat aus der konsequent fortgebildeten peripatetischen Erkenntnistheorie. Wenn dabei die traditionelle Annahme der Schrift- und Kirchenlehre im Sinne der fides acquisita ex testimoniis auctoritatum noch stärker als bei Duns hervortritt, so rührt dies nur daher, weil die Steigerung des überlogischen Charakters der fides infusa fast mit Notwendigkeit in den vulgären Auktoritätsglauben umschlägt. Wie sich aus dieser allgemeinen Charakteristik der durch Durandus, Aureolus, Occam, Biel, d'Ailly u. a. repräsentierten nachskotistischen Scholastik ergibt, besteht ihre besondere Eigentümlichkeit darin, daß in ihr die logische Frage nach dem Verhältnis von universalia und res unmittelbare Bedeutung für das theologische Gewißheitsproblem erhält, da ja sowohl die erkenntnistheoretische Transzendenz Gottes als der Auktoritätsglaube an ihn ihre gemeinsame Basis in der zentralen Grundvoraussetzung haben, daß Gott res und nicht universale ist. Bei dieser Erörterung der Universalienfrage wird aber nach dem Bisherigen das Interesse nicht etwa daran hängen, den Einzeldingen im Unterschied von den Allgemeinbegriffen einen höheren wissenschaftlichen Wert beizulegen und dadurch dem naturwissenschaftlichen Empirismus mit seiner Verachtung der abstrakten Begriffsspekulation den Weg zu bereiten. Vom theologischen Standpunkt aus betrachtet, der für die sogenannten „Nominalisten" des späteren Mittelalters der allein maßgebende war, handelte es sich vielmehr nur darum, die Verwischung des Unterschieds zwischen Universalien und Dingen, auf welcher jede rationale, autoritätsfeindliche theologische Spekulation beruhte, mit Stumpf und Stil auszurotten, also den exklusiven Gegensatz zwischen „intuitiver" und „abstraktiver" Erkenntnis logisch so reinlich als möglich herauszuarbeiten und allen denjenigen Gedankengebilden der mittelalterlichen Spekulation den Krieg zu erklären, die noch an jenem mystischen Indifferenzpunkt zwischen universale und res orientiert waren. Die metaphysische Frage nach der eigenartigen Seinsweise der Abstrakta und ihrem wissenschaftlichen Wert konnte man verschieden beantworten, wenn nur jene logische Scheidelinie zwischen ihnen und den res scharf geführt war.

Occam stimmt mit dem bisherigen Aristotelismus durchaus darin überein, daß er als das wissenschaftlich Wertvolle das aus der Empirie abgeleitete Allgemeine ansieht. Omnis disciplina ortum habet ab individuis, licet nulla doctrina tractare debeat de singularibus signanter seu nulla scientia proprie dicta est de individuis, sed de universalibus pro individuis . . . Licet quarumlibet propositionum scientiarum realium pro maiori parte tam subjecta

quam praedicata supponunt pro rebus singularibus, tamen magis illae propositiones sunt notae et etiam utiles, quae componuntur ex terminis universalibus (Expos. aur. Praedicab. de specie)[1]. Ja er kann die Frage offen lassen, ob den Universalien eine metaphysische Realität, ein existere subjective oder ein bloßes esse objective zukomme. Cui non placet ista opinio de talibus fictis in esse objectivo, potest tenere, quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente (Sent. I d 2 q 8 Q)[2]. Worauf es ihm ankam, war nur, daß durch diese gegenständliche Realität der Universalien der prinzipielle Unterschied zwischen intuitiver und abstraktiver Erkenntnis nicht aufgehoben wurde. Dieser Unterschied tritt aber gerade beim Offenbleiben jener metaphysischen Frage logisch nur um so schärfer hervor. Denn nach der maßgebenden Definition, die Sent. Prolog. q 1 Z an zweiter Stelle angeführt wird, ist die cognitio abstractiva eine solche, secundum quod abstrahit ab existentia et non existentia et aliis conditionibus, quae contingenter accidunt rei vel praedicantur de re, im Unterschied von der notitia intuitiva, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit. Ein Abstraktum ist also immer eine prädikative Aussage, die sich auf res existentes bezieht, aber für sich selbst betrachtet gegenüber der Existenz oder Nichtexistenz, Anwesenheit oder Abwesenheit der Dinge indifferent ist. Man kann darum wohl zugeben, daß ein Abstraktum eine gegenständliche Existenz in mente hat. Nur ist es dann, sofern es in mente existiert, kein universale sondern eine res singularis; universale ist es nur, sofern es sich gleichzeitig in einer gegenüber Existenz oder Nichtexistenz indifferenten Weise auf extramentale Dinge prädikativ bezieht. Secundum istam opinionem debet concedi, quod quodlibet universale et genus generalissimum est vere res singularis, existens res determinati generis, est tamen universalis per praedicationem non pro se, sed pro rebus, quas significat (Sent. I d 2 q 8 Q). Nur daran muß festgehalten werden, daß die Existenz auf das singulare dingliche Gegebensein in mente beschränkt ist und mit dem abstrakten Gegebensein, also mit der prädikativen Beziehung auf die extramentalen Dinge unverworren bleibt. Hoc tamen teneo, quod nullum universale . . . est aliquid existens quocumque modo extra animam, sed omne illud, quod est universale praedicabile de pluribus ex natura sua, est in mente vel subjective vel objective (ib.). Die Opposition von Occam richtete sich darum im Anschluß an Durandus und Aureolus in

[1]) Zitiert nach Prantl, Geschichte der Logik III, S. 232f.
[2]) Zitiert nach der Editio Lugdun. 1495 (ohne Pagination).

erster Linie gegen dasjenige Element in der skotistischen Erkenntnislehre, das diese reinliche logische Scheidung zwischen Abstraktion und Einzelding unmöglich machte, indem es sich als Zwischenglied zwischen die Abstraktionstätigkeit und das Einzelding hineinschob, nämlich die sog. species intelligibilis. Diese stand bei Duns in der Mitte zwischen der Geistigkeit des Denkens und der Materialität des Sinneseindrucks (vgl. Prantl, a. a. O. III S. 210ff.), sie war dasjenige, was das Einzelding zum Darsteller des universale machte, was der Intellekt als Wesensgehalt des Dings aus diesem passiv aufnahm, um daraus durch aktive Abstraktionstätigkeit den Allgemeinbegriff zu gestalten. Wohl gibt es auch nach Occam außer dem Sinneseindruck noch etwas, was der abstraktiven Tätigkeit als Grundlage dient, nämlich die Phantasiebilder der sinnlichen Dinge, die während der Abwesenheit der res sensibilis noch vorhanden sind. Aber diese bilden nicht ein Mittelding zwischen universale und res, sondern gehören ganz auf die Seite der res und bezeichnen nur die Art, wie diese bei Abwesenheit des Sinneseindrucks gegenwärtig sind. Simulacra, phantasmata, idola, imagines, non sunt aliqua realiter distincta a rebus extra, . . . sed dicunt rem ipsam, secundum quod terminat ipsum actum sensus interioris in absentia rei sensibilis (Sent. II q 17 S). Die Scheidung zwischen intuitiver und abstraktiver Erkenntnis, auf die für die theologische Frage alles ankommt, tritt bei Occam dadurch besonders scharf hervor, daß er die Universalien rein logisch-grammatisch als termini propositionum auffaßt, also als Data, die nur als Elemente von Urteilen, also von Denkakten Sinn haben[1]. Denn dadurch wird einerseits deutlich, daß die Universalien sich immer auf res beziehen müssen. Ein Urteil muß sich ja immer auf einen Gegenstand beziehen. Die Urteilselemente haben also ihre logische Bedeutung darin, daß sie Dinge bezeichnen. Die Universalien sind also signa für Dinge. Ein Zeichen ist aber dazu da, ein Ding zu vertreten. Signum accipitur pro illo, quod aliquid facit in cognitionem venire et natum est, pro illo supponere (Log. l. I c. 12; vgl. Stöckl, a. a. O. II S. 996). Andererseits ist aber gerade durch dieses signifikatorische Verhältnis der Urteilselemente zu den Dingen eine logische Vermengung von beidem so klar als möglich ausgeschlossen. Denn das Urteil selbst und der Gegenstand des Urteils, die Aussage und das

[1]) Vgl. Prantl, a. a. O. III, S. 344: Sent. I d 2 q 4 AA: Purus logicus non habet disputare, utrum universalia, quae sunt termini propositionum, sint res extra animam vel tantum in anima vel in voce vel in scripto. Wie Prantl zum erstenmal gezeigt hat, ist diese Anwendung des byzantinischen Begriffs terminus auf die Universalien die besondere Eigentümlichkeit Occams, während die subjektive Auffassung der Universalien, die „nominalistische" Ansicht, daß die subjektive Funktion wesentlich in der Namenbezeichnung wirke, schon vor ihm von vielen andern vertreten war. Occam ist also als Haupt der „Terministen" zu bezeichnen.

Objekt, über das ausgesagt wird, sind zwei logisch völlig heterogene Dinge. Res non de re praedicatur. Occam erscheint es darum am richtigsten, das Universale mit dem prädikativen Urteilsakt einfach zu identifizieren, es also nicht, wie die einen tun, als ein quoddam fictum per animam, oder, wie es die andern ausdrücken, als eine quaedam qualitas subjective existens in anima, distincta ab actu intelligendi vom Urteilsakt zu unterscheiden. Er rechnet sich zu denen, die sagen, quod est ipse actus intelligendi, nach dem Grundsatz, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora (Log. l. 1, c. 12).

2. Die Anwendung der terministischen Logik auf die theologische Erkenntnis.

Damit sind die logischen Voraussetzungen für eine theologische Position gegeben, in welcher die Konsequenzen der zweilinigen Denkweise noch weit reiner als bei Duns hervortreten können. Denn wenn das universale ganz darin aufgeht, für Einzeldinge innerhalb eines Urteilsakts zu supponieren, so ist es unmöglich geworden, Gott in irgend einem Sinne universales Dasein zuzuschreiben. Da Gott nicht ein Denkakt, sondern der Gegenstand eines solchen ist, so kann er nur als res singularissima bezeichnet werden. Nun hat es aber mit der res singularissima, die man Gott nennt, eine ganz andere Bewandtnis als mit den übrigen Einzeldingen, da sie ja nicht wie die letzteren in der Erfahrung gegeben ist. Daraus ergibt sich ein grundlegender Unterschied zwischen der Art, wie diese besondere res singularissima erkannt wird, und dem Erkenntnisprozeß, in welchem wir der gewöhnlichen Einzeldinge inne werden. Das gewöhnliche Einzelding wird zunächst in der cognitio intuitiva oder apprehensiva unmittelbar aufgenommen, d. h. es entsteht ein komplexer oder konfuser Eindruck, in welchem das Ding in der unzertrennlichen Einheit aller seiner Eigenschaften gegeben ist. In dem Einzelindividuum Sokrates z. B. sind die Bestimmungen „Mensch", „Lebewesen", „Leib" usw., die hinterher durch die abstraktive Tätigkeit getrennt und von ihrem Substrat losgelöst und diesem dann wieder als Prädikat zugeschrieben werden, realiter Eins, und es besteht kein Unterschied. Dies ist die intentio prima, die auch nach Ausschaltung des Sinneseindrucks als Erinnerungsbild (phantasma) erhalten bleiben kann. Nun erst tritt die intentio secunda des Intellekts hinzu. Diese zerlegt die conceptus complexi oder confusi in termini incomplexi oder distincti. Die Trennung der so abstrahierten Allgemeinbegriffe voneinander und vom Ding existiert aber nur innerhalb dieser intellektuellen Intention, und sie erfolgt nur, um die getrennten Elemente in

Urteilen wieder zusammenzufügen, sei es, daß die Zusammenfügung auf Anschauung beruht (propositiones contingentes), oder auf Denknotwendigkeit (propositiones necessariae)[1]. Vom Standpunkt des Einzeleindrucks aus betrachtet ist dieser ganze intellektuelle Urteilsprozeß etwas, was zur Wirklichkeit, in der diese Begriffsunterschiede gar nicht existieren, nur in einer indirekten Beziehung steht. Dies ist die empiristische Seite an Occams Erkenntnislehre. Vom Standpunkt des Intellekts und der von diesem erstrebten scientia evidens aus betrachtet entsteht umgekehrt nur durch jenen Abstraktionsprozeß die Klärung der an sich konfusen und verworrenen Sinneserkenntnis. Dies ist die rationalistische Seite dieser Erkenntnislehre. Beides müssen wir gleichzeitig im Auge behalten, wenn wir die Anwendung derselben auf die Erkenntnis Gottes verstehen wollen. Die res singularis, die man Gott nennt, ist nicht intuitiv gegeben. Da aber nach dem Gesagten die abstraktive Erkenntnis in einer Zerlegung des intuitiven Eindrucks besteht, so fällt mit der intuitiven Erkenntnis auch die Möglichkeit der abstraktiven dahin. Gabriel Biel sagt in seinem durchaus an Occam sich anschließenden Collectorium: Deus autem a nobis non potest cognosci intuitive in via, quia illa cognitio est beatifica, nec abstractive, quia illa praesupponit intuitivam (L. I, d 2 q 9 D). Da es nur diese beiden Erkenntnisarten gibt, so würde daraus an und für sich folgen, daß eine Erkenntnis Gottes überhaupt ausgeschlossen ist.

Diese negative Konsequenz wird aber von Occam und Biel nur gezogen, soweit es sich um die Gewißheit der Aussagen handelt, die über Gott gemacht werden. Schon das Dasein Gottes ist nicht demonstrativ nachweisbar. Denn es läßt sich nicht beweisen, daß die Weltdinge hervorgebracht und nicht ewig seien. Wie die Welt durch sich selbst sein kann, so kann sie sich auch durch sich selbst bewegen (Occam, Centilogium, theologium, concl. 1)[2]. Ebensowenig ist die Einheit jener außerweltlichen Ursache nachzuweisen. Es ließen sich mehrere Beweger mehrerer Welten und auch mehrere Beweger einer Welt denken (ib. Concl. 2). Damit fällt aber auch dasjenige Attribut Gottes als unbeweisbar dahin, das bei Duns die Grundlage des Gottesbegriffs gebildet hatte, nämlich die Unendlichkeit. Auch wenn wir die Weltdinge und ihre Bewegungen auf eine einheitliche außerweltliche Ursache zurückführen, so ist doch jede einzelne dieser göttlichen Wirkungen endlich nach Kraft, Dauer und Zahl. Auch eine Ursache, die allen andern Wesen gegenüber eminent wäre, könnte darum doch endlich sein (Quodlib. 3 q 1; vgl. Stöckl, a. a. O. II

[1]) Vgl. Hermelink, Die Theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, 1906, S. 103 ff.

[2]) Im Anhang zum Sentenzenkommentar Lugd. 1495.

S. 1014). Daraus würde an und für sich folgen, daß über den problematischen Hintergrund der Welt nur die konditionale Aussage gemacht werden könnte: Wenn die Welt sich nicht selbst verursacht, wenn eine außerweltliche Weltverursachung stattfindet, so muß diese von einer oder mehreren res ausgehen, da ja alles Seiende in Einzeldingen besteht. Zwischen dieser einfach oder mehrfach gegebenen außerweltlichen res und den innerweltlichen res besteht die Verwandtschaft nur darin, daß beide res sind und in diesem Sinne unter den Begriff ens fallen. Communissimum, quod a nobis potest apprehendi, est ens, quod est univocum omni enti reali (Biel, Collect. I d 3 q 8). Conceptus entis est communis univocus omnibus existentibus extra animam, praedicabilis de eis in quid per se primo modo. Probatur, quia, cum sit univocus deo et creaturis, erit univocus omnibus creaturis (ib. d 2 q 9). Dagegen gibt es keinen conceptus communis zwischen Gott und den Weltdingen, der über diese allgemeinste, inhaltlose Verwandtschaft hinausführt. Si univocum acciperetur stricte pro conceptu praedicabili de pluribus simillimis sive perfectam similitudinem ad invicem habentibus, tunc nullus conceptus esset univocus deo et creaturis, quia nihil est in creatura, quod sit perfecte simile alicui, quod est deus (ib.) Sobald dieser Grundsatz konsequent durchgeführt würde, wäre es unmöglich, auch nur einen Wahrscheinlichkeitsgrund für eine Aussage über den transzendenten Welthintergrund zu finden. Jede derartige Aussage würde völlig willkürlich aus der Luft gegriffen sein. Denn sie könnte ja nur einen Begriff, der aus kreatürlichen Einzeldingen abstrahiert ist, auf ein Gebiet übertragen, auf das der Voraussetzung nach nur der inhaltlose ens-Begriff übertragen werden kann. Diese Konsequenz ziehen aber Occam und Biel nicht. Sie folgen der aristotelischen Tradition, nach welcher es gewisse auf natürlichem Wege bekannte theologische Wahrheiten gibt: Ex illo sequitur, quod aliquae veritates naturaliter notae sunt theologicae, ut: deus est bonus, vivens, sapiens, intelligens, quas etiam philosophus demonstrat, 12 Metaphys. Et per hoc veritates illae pertinent tam ad metaphysicam quam ad theologiam (Biel, Collect. Prol. q 1 D). Dieser rationale Unterbau der Theologie, der trotz des Widerspruchs mit den erkenntnistheoretischen Voraussetzungen noch stehen geblieben ist, läßt auch bei Occam und Biel die letzten Konsequenzen des zweilinigen Denkens nur in einer gewissen Gebrochenheit hervortreten. Denn wenn auch immer deutlich bleibt, daß diese Übertragung von kreatürlichen Allgemeinbegriffen auf die hypothetisch angenommene Weltursache nur auf Wahrscheinlichkeitsschlüssen beruht, so ist damit doch ein wesentlicher Teil jenes Stoffs wenigstens seinem Inhalt nach rational gewonnen, der nach Occams Voraussetzungen eigent-

lich nur auf überlogischem Wege auktoritativ hingenommen werden könnte. Zu diesem gedankenlos aus der philosophischen Tradition als rational übernommenen Stoff gehört vor allem die Auffassung der transzendenten Welturſache als eines der menschlichen mens analogen, intelligenten Subjekts. Daraus ergibt sich dann nach der terministischen Logik, daß in der göttlichen Intelligenz so viele Ideen sind, als es mögliche Einzeldinge gibt, natürlich nicht subjective et realiter, sed tantum objective et intellectualiter (Biel, Collect. I d 35 q 5 K; vgl. Hermelink, a. a. O. S. 107), da die Idee nichts anderes sein kann, als das Einzelding, wie es von Gott erkannt wird. Der andere Hauptgedanke, der aus der philosophischen Tradition übernommen wird, ist der ontologische, daß der Grund des Seins aller Kreaturen in Gott liegt. Die Einzeldinge sind nur real, sofern sie an dem Sein Gottes partizipieren. Quidquid enim habet creatura, habet ab alio, sc. a suo efficiente. . . . . semper creatura non est a se et semper est ab alio (ib. II d 1 q 3 H). Damit ist durch rationale Wahrscheinlichkeitsschlüsse schon ein ganz bestimmtes Schema gegeben, in das alle Aussagen über die res eingefügt werden müssen, die den an und für sich völlig unbekannten Welthintergrund ausfüllt, nämlich ein dem menschlichen Geist analoges denkendes und wollendes Wesen, das die höchsten Eigenschaften der Kreaturen, die in ihm die Quelle ihres Seins haben, in eminentem Maße besitzt. Die rein überlogische Darbietung, der an und für sich dieses ganze Gebiet eingeräumt sein müßte, muß sich darum immer an dieses schon gegebene Schema anschließen. Die Aussagen über das Wesen Gottes müssen sich bei aller Freiheit doch immer im Rahmen von Attributen eines dem menschlichen Ich analogen Subjektes halten und dürfen mit den via eminentiae aus der Kreatur abgeleiteten Vollkommenheiten nicht allzusehr kollidieren. Occam sucht zwar den überlogischen Charakter aller Aussagen über das Wesen Gottes so paradox als möglich zu formulieren, indem er sagt: Gott hätte auch die Natur eines Holzes, eines Steins, eines Esels annehmen können (Centilog. theol. concl. 6), aus der communicatio idiomatum in Christo lasse sich folgern, der Kopf Christi sei seine Hand, seine Hand sein Auge (ib. concl. 13), man könne sagen, Gott der Vater ist der Sohn der Jungfrau, der heilige Geist ist der Mensch, der der Sohn der Jungfrau ist (ib. concl. 8; vgl. Stöckl, a. a. O. S. 1020). Allein diese im Centilogium zur Illustration des Überlogischen erwähnten paradoxen Möglichkeiten führen nie über die Vorstellung eines dem Menschen doch noch irgendwie analogen göttlichen Subjekts hinaus. Da der Intellekt dieses göttlichen Subjekts in der Gesamtheit der durch seinen Willen hervorgebrachten kreatürlichen Dinge seinen gegebenen Inhalt hat, so bleibt nur der Wille dieses Subjekts ein freier Spielraum für unberechenbare Möglichkeiten. Die Ideen sind

von Ewigkeit her in Gott als unendlich viele rationes factibilium. Auch die Freiheit des göttlichen Willens ist nicht, wie Duns noch annahm, aus der Kontingenz der geschaffenen Dinge ableitbar, sondern selbst nur überlogisch anzunehmen. Aus dieser Freiheit ergibt sich dann die absolute Kontingenz alles Wirklichen einschließlich des Unterschieds zwischen Gut und Böse, der Heilsveranstaltungen für die gefallene Kreatur, der Beseligung oder Verdammung der Menschen.

Alle diese Aussagen über Gott, mögen sie durch rationale Wahrscheinlichkeitsschlüsse gewonnen oder auf rein überlogischem Wege gegeben sein, können nun aber nach der Erkenntnistheorie Occams nichts anderes sein als Zusammensetzungen von termini, deren jeder in der intuitiven Apprehension kreatürlicher Einzeldinge seine Grundlage hat, nur daß die res, auf welche sich diese zusammengesetzten termini supponierend beziehen, nicht intuitiv gegeben ist. Aus dem terministischen Charakter der Aussagen über Gott ergibt sich zunächst, daß sich diese zu der res, auf die sie sich beziehen, ebenso verhalten, wie sonstige termini zu dem von ihnen bezeichneten Einzelding, d. h. aber, daß sie als voneinander unterscheidbare signa nur innerhalb des actus intelligendi existieren, während sie in der res selbst ungeschieden sind. Die distinctio rationis, welche die göttlichen Vollkommenheiten von der göttlichen Wesenheit und untereinander unterscheidet, hat ihren Grund allein in unserem Denken. Diese Vollkommenheiten sind nur conceptus vel signa unseres Denkens. In Gott sind sie identisch. Sic unum et idem realiter non variatum sine omni diversitate et pluralitate quantum ex parte rei correspondet diversis signis. Et sic Deus dicitur distingui ratione, quia correspondet diversis conceptibus sine omni distinctione ex parte sui . . . . . Dicendum ergo, quod attributa divina distinguuntur ratione, quia attributa eius non sunt nisi quaedam praedicabilia mentalia, vocalia vel scripta, nata significare et supponere pro Deo, quae possunt naturali ratione investigari et concludi de Deo (Occam, Sent. I d 2 q 1. 2, Quodlib. 3 q 2). Nun fehlt aber den auf Gott bezogenen signa vel conceptus die intuitive Grundlage, in welcher bei andern Einzeldingen die Einheit des in der Abstraktion Zerlegten unmittelbar anschaulich ist. Daraus ergibt sich der eigentümliche erkenntnistheoretische Charakter dieser conceptus. Es können nur abstrakte, d. h. gegenüber Existenz oder Nichtexistenz indifferente Begriffe sein, d. h. conceptus quidditativi, die sich auf die Wesenheit, das esse esse (= quid est) beziehen, nicht conceptus connotativi, die das esse existere betreffen. Trotzdem ergeben diese conceptus nicht nur eine allgemeine begriffliche Erkenntnis, die sich auf mehrere Dinge zugleich bezöge, sondern einen conceptus quidditativus, der nur für diese eine res und keine andere supponiert. Dies kommt daher, weil zwar die

einzelnen termini, die zur Anwendung kommen, von den Kreaturen abstrahiert, also diesen mit Gott gemeinsam sind, die Zusammensetzung dieser termini aber nur auf Gott zutrifft. Essentia vel quidditas divina potest a nobis cognosci in aliquo conceptu non solum simplici communi deo et creaturis, sed etiam composito proprio deo, cuius partes sunt naturaliter abstrahibiles a rebus (Biel, Collect. I d 3 q 2 C) . . . . Quia ab entibus potest abstrahi conceptus entis, qui est communis deo et omnibus aliis entibus. Similiter potest abstrahi conceptus sapientiae, conceptus caritatis, conceptus iustitiae etc., communis sapientiae, caritati, iustitiae creatae et increatae. Et cum nulla creata sapientia sit caritas vel iustitia, ergo conceptus ex his compositus nulli creatae sapientiae vel caritati aut iustitiae convenit . . . Ideo conceptus compositus est proprius deo, quia nulli alii a deo convenit (ib. D). In diesem Sinne gibt es von Gott einen conceptus quidditativus . . supponens praecise pro re ipsa et pro nullo alio, nisi pro eo, quod est illa res nihil connotando extrinsecum rei (ib. q 3 A) oder einen conceptus quidditativus compositus adaequatus (ib. D). Damit ist die erkenntnistheoretische Eigenart der Glaubenssätze noch schärfer herausgearbeitet, als dies bei Duns geschehen war. Schon bei Duns waren die Glaubenssätze Zusammensetzungen von termini, die über ein transzendentes Erkenntnisobjekt etwas sub propria ratione aussagen (Gleichnis vom Dreieck). Da dieses Erkenntnisobjekt nicht gegeben ist, in welchem die immediata veritas und damit die Evidenz dieser Zusammensetzung von Begriffen wurzelt, so ergab sich der Assens zu diesen Sätzen nur aus einem überlogischen Datum, das vikarierend für das Erkenntnisobjekt eintritt. Der überlogische Charakter dieser Zustimmung tritt aber noch schärfer hervor, wenn die zusammengesetzten Begriffe im Sinne der terministischen Logik nur noch Denkakte sind, die prädikativ für das Einzelding supponieren, wenn ihnen also in keiner Weise mehr eine den Dingen analoge Eigenexistenz zukommt. Denn unter diesen Umständen verliert eine Zusammensetzung von termini, denen das dingliche Substrat fehlt, vollends jeden logischen Sinn, da ja von dieser Logik aus betrachtet die termini ohne intuitiv gegebenen dinglichen Beziehungspunkt sinnlos werden.

Damit ist das erkenntnistheoretische Fundament geschaffen für eine Auffassung des Glaubens, bei der die Gewißheit evidenter Sätze über ein latentes Erkenntnisobjekt logisch fast noch unbegreiflicher ist als bei Duns. Duns war ja zu dem Satz gelangt, daß schon der bloße Begriff, die Möglichkeit und Notwendigkeit der fides infusa etwas rational Unverständliches sei, das nur im Glauben angenommen werden könne. Zu diesem Resultat hatte ihn die dialektische Zersetzung der beiden bei ihm auseinandertretenden möglichen Auffassungen des inniti primae veritati

geführt. Die Ableitung der dogmatischen Sätze aus der veritas des göttlichen Subjekts führte auf einen regressus in infinitum, die Annahme dieser Sätze als Inbegriff des göttlichen Wahrheitsobjekts (verum) auf eine aus allem rationalen Zusammenhang herausfallende Potenz. Die Irrationalität der fides infusa, die bei Duns in dieser Weise dialektisch herausgearbeitet wird, ist bei Occam und Biel etwas, was bereits als Traditionsgut aufgenommen wird, was daher gar nicht mehr in seiner die Fundamente der Logik untergrabenden Tragweite empfunden wird. Wie überall, wo das überlogische Prinzip nicht mehr in eigener dialektischer Not gefunden, sondern traditionell übernommen wird, so ist auch hier die Folge, daß das Überlogische als ein Element in ein im übrigen logisch aufgebautes System eingestellt wird, indem man sein Verhältnis zum übrigen Denken durch Kompromisse erträglich macht. So entsteht die interessante Umbiegung, die jene dialektischen Ausführungen des Duns über die Irrationalität der fides infusa bei seinen terministischen Nachfolgern erfahren. Nehmen wir die Lehre vom Glauben in Biels Collectorium (III d 23), so ist es hier schon ein feststehender Satz: Non potest naturali ratione probari fidem infusam ad credendum fidei articulos esse necessariam (ib. q 2K). Es ist nicht rational begreiflich, daß die fides acquisita, d. h. der habitus naturaliter adquisitus ex actibus credendi frequentatis nicht genügt, sondern die fides infusa hinzukommen muß, d. h. ein habitus a deo supernaturaliter et immediate in anima creatus oder eine qualitas producta a deo in anima inclinans ad eosdem actus mediate vel immediate, ad quos inclinat habitus adquisitus (ib. F). Auf der andern Seite steht ebenso fest, daß die Möglichkeit und Notwendigkeit der fides infusa auf irrationalem Wege, d. h. im Glauben gesetzt werden muß. Fidem infusam poni praeter adquisitam creditum est et expressum per Scripturam. Es folgen eine Reihe von Bibelstellen, vor allem: Iustus ex fide vivit, Rom. I. Item ibidem tertio: Per fidem iustificamur et filii dei constituimur. Sed haec non possunt intelligi de fide adquisita, quae etiam in daemonibus esse potest, ergo de infusa. Et similia innumera sunt in Scriptura. Item ad Eph. II loquitur apostolus: Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis. Dei enim donum est, non ex operibus, ut ne quis glorietur. Quod non potest intelligi de adquisita — hoc enim opus nostrum est — sed de infusa. Nur so erklärt sich, daß zwei Menschen die Predigt Christi und der Apostel hören konnten, und der eine sie glaubte, der andere nicht. Cuius ratio, quia ille recipit donum fidei desuper, alius non (ib. L). Es muß also ein habitus geglaubt werden, durch welchen die gottebenbildliche Seele auch nach der intellektuellen Seite hin vollständig zur Vollendung geführt wird (perfecte per-

ficere), wie sie nach der Willensseite hin durch die caritas infusa zu Vollendung gelangt (ib.). Es muß angenommen werden, daß den Kindern bei der Taufe dieser habitus von Gott schöpferisch eingegossen wird. Daraus folgt dann als Konsequenz: dieses von Gott unmittelbar geschaffene Element kann auch vom Menschen selbst nicht zerstört werden. Der Mensch kann nur durch demeritorische Akte (hartnäckige Ketzerei) den Anlaß dazu geben, daß Gott ihm von sich aus das donum infusum wieder entzieht. . . . Per errorem circa quemcumque articulum pertinacem . . . demeretur sibi auferri illud donum infusae fidei, quo inclinatur mediate vel immediate ad assentiendum cuilibet articulo fidei (ib. O). Der Widerstreit dieses Glaubens an einen übernatürlich eingegossenen Glauben mit den logischen Prinzipien, nach denen das intellektuelle Leben verläuft, wird nun dadurch erträglich gemacht, daß dieses irrationale Element als ein überempirischer Glaubensgegenstand behandelt wird, der mit der Erfahrung in keine Kollision gerät, weil er nirgends in der Erfahrung nachgewiesen zu werden braucht. Mit anderen Worten, der Nachdruck liegt vollständig auf derjenigen intellektuellen Aufnahme der Glaubenssätze, die logisch durchsichtig ist, nämlich der fides acquisita. Die Gewißheit, die mit Hilfe der Argumente des vulgären Auktoritätsglaubens erreichbar ist, wird so stark betont, daß die auf dem völlig entgegengesetzten Wege der unmittelbaren Infusion herbeigeführte certitudo nicht als ihr kontradiktorischer Gegensatz, sondern nur als eine graduelle Steigerung und Vollendung derselben erscheint und das plus, das sie zur erworbenen Gewißheit hinzufügt, sich der erfahrungsmäßigen Kontrolle vollständig entzieht. Man sieht also hier, wie gerade die äußerste Steigerung des überlogischen Charakters der Glaubensgewißheit, weil sie diese zu einem absolut überempirischen Datum sublimiert, die praktisch-empirische Erörterung fast mit Notwendigkeit in die Argumentationen des vulgären Auktoritätsglaubens hineindrängt. Auch sonst, so wird ausgeführt, glauben wir doch an Dinge, die wir nicht gesehen haben, auf das Zeugnis solcher hin, die wir für wahrhaftig halten. Etsi fides infusa facit firmius adhaerere, quam sola fides acquisita, hoc tamen ratione naturali probari non potest. Tamen quia sicut firmiter credo sine omni formidine de opposito, mundum praecessisse me et partes mundi esse ac civitates quas non vidi, puta Graeciam, Constantinopolim, Hierusalem, Alexandriam, quia non dubito de veracitate narrantium haec vera esse. Multo minus dubitare possum de veracitate praedicantium fidem maxime sequentibus miraculis et signis, et per consequens possum firmiter fide per verbum eorum et signorum veracium testimonia adquisita credere eorum praedicationi. Sogar einem Irrtum kann man ja fest anhängen, wie der Tod von Häretikern für ihre Überzeugung

zeigt (ib. K). Dazu kommt das Gewicht, welches das Zeugnis der Kirche für die Wahrhaftigkeit der biblischen Schriftsteller nach den bekannten Augustinstellen hat. Ad credendum articulos necesse est credere, hoc est credere ecclesiam esse veracem. Hoc credimus fide adquisita . . . . Et licet quidem libri auctoritatem non habent ex auctoritatibus suis, tamen firmiter non adhaeretur eis, nisi quia creditur ecclesiae testificanti veraces esse illorum auctores . . . Sicut fide adquisita credo aliis historiis a famosis viris scriptis et narratis, quia auctores creduntur veraces, ita credo evangelio, quia ecclesia, cui credo, approbat et tenet scriptores eorum veraces esse.

Von dieser Wertung der fides acquisita aus wird nun den dialektischen Erörterungen des Duns, in denen er die logische Undenkbarkeit der fides infusa nachweist, die Spitze abgebrochen. Im Anschluß an Duns stellt Biel die beiden Arten nebeneinander, in denen man die fides infusa „setzen" kann, und die beide „probabel" sind. Bei der ersten Auffassung, die von der veracitas des göttlichen Subjekts ausgeht, hat die fides infusa zum nächsten Objekt den Satz von der Wahrheit alles von Gott Geoffenbarten. Sic fides infusa habet pro objecto proprio et immediato hoc complexum: Omne revelatum a deo est verum, in sensu in quo revelatur esse verum. Der Glaube ist ein Syllogismus, bei welchem der Obersatz immer in diesem Prinzip der Wahrheit der Offenbarung besteht, der Untersatz lautet dann etwa: Sed deum esse trinum et unum, esse incarnatum, passum etc., est revelatum a deo, der Schlußsatz: Ergo est verum. Der eingegossene Glaube ist darum nur für diesen allgemeinen Obersatz die causa immediata, für alle speziellen Glaubenssätze, die durch diesen Syllogismus erwiesen werden, die causa mediata oder causa causae, quia ad alios articulos non inclinat nisi mediante actu proprio, sicut habitus principii non inclinat ad actum conclusionis nisi mediante suo proprio actu (ib. H). Nun wird der skotistische Einwand gegen diesen modus ponendi ausgeführt. Warum stimme ich dem Satz zu, daß der Satz von der Dreieinigkeit Gottes von Gott geoffenbart sei? Weil ich dem Satz zustimme, daß der Satz, daß der Trinitätssatz von Gott geoffenbart sei, von Gott geoffenbart sei, usw. Wir haben also regressus in infinitum. Es kann also nie zur festen Zustimmung kommen. Die einzige Rettung vor dem unendlichen Regreß ist der Rekurs auf die fides acquisita. Der allgemeine Obersatz von der Wahrheit des von Gott geoffenbarten wird durch fides acquisita gewonnen. Die fides infusa ist da, wenn ihr die fides acquisita erst diese Grundlage gegeben hat. Dagegen erhebt sich der Einwand: Tunc fides infusa dependet in esse et in firmitate adhaesionis alicui articulo

a fide adquisita sicut a principio. Damit käme also dem erworbenen Glauben die höhere Vollkommenheit des Grundes gegenüber dem eingegossenen Glauben als der aus ihm resultierenden Folge zu. Damit war für Duns dieser Ausweg aus dem unendlichen Regreß abgeschnitten. An diesem Punkt biegt die Occamistische Schule von Duns ab, um seiner dialektischen Herausarbeitung des Überlogischen die Spitze abzubrechen. Biel gibt das antecedens zu, d. h. den Rekurs auf die fides acquisita. Assentio huic: deus est trinus et unus, quia revelata est a deo. Et huic: deum esse trinum et unum, revelatum est a deo, assentio, quia testem hoc asserentem credo veracem, sit apostolus, sit Scriptura sacra, a qua audivi vel legi. Et huic assentio fide acquisita . . . . Et ita non fit processus in infinitum. Damit scheint die fides infusa in die fides acquisita aufgelöst zu sein. Denn worin sollte die Eigenart des eingegossenen Glaubens noch liegen, wenn das Prinzip, in dessen Festhaltung er nach dem Vorausgehenden ja allein besteht, aus dem erworbenen Glauben stammt? Dies ist nun aber keineswegs die Meinung. Und nichts ist charakteristischer, als die Wendung, durch welche dieses vollständige Umschlagen in den verbotenen Grenzwert des vulgären Auktoritätsglaubens vermieden wird. Die Konsequenz aus jenem zugestandenen antecedens, nämlich die Abhängigkeit des eingegossenen Glaubens vom erworbenen bezüglich seines Daseins und seiner Festigkeit wird geleugnet. Negetur illa consequentia quantum ad ambo illata. Nam fides infusa in esse a nulla creatura dependet, quoniam a solo deo creante infunditur et conservatur. Nam infunditur in baptismo infantibus et conservatur nulla in eis existente fide adquisita. Similiter in firmitate non dependet. Nam fides infusa ultra firmitatem adhaesionis, quam actui dat fides adquisita, addit aliquid. Intensiorem itaque actum elicit habens utramque, fidem adquisitam et infusam, quam habens adquisitam solam, ut infra dicitur. Et per consequens firmius assentit. Einerseits empfängt also die fides infusa ihren ganzen stofflichen Inhalt, auch die Prämisse von der Wahrhaftigkeit Gottes, durch die fides acquisita. Es ist also undenkbar, daß sie sich ohne die letztere aktualisiert. Nunquam assentio alicui articulo fide infusa sine fide adquisita . . . . Fides infusa ad producendum actum circa suum objectum immediatum vel mediatum coexigit fidem adquisitam tanquam partiale agens. Andererseits tritt die Irrationalität der fides infusa gerade dadurch nur um so schärfer hervor. Denn nun besteht sie in einem rein potentialen habitus, der, während noch gar kein Glaubensobjekt sich im Intellekt befindet, von Gott geschaffen und im Intellekt konserviert wird, um sofort nach Eintritt der fides acquisita sich als

Partialursache der Zustimmung zu aktualisieren. Das plus an Festigkeit, das diese überlogische Partialursache als ihren Beitrag zum Gesamteffekt hinzufügt, wird so unbestimmt formuliert (addit aliquid), daß es sich jeder empirischen Kontrolle und damit jeder Kollision mit der die kirchliche Praxis ausfüllenden Pflege der fides acquisita ex testimoniis auctoritatum entzieht. Damit ist auch schon der zweiten Gedankenreihe der dialektischen Erörterung des Duns die Spitze abgebrochen. Der genetische Zusammenhang der andern Art, die fides infusa zu „setzen" mit dem inniti primo vero der älteren Franziskaner, der bei Duns noch deutlich durchschimmert, wirkt hier nur noch schwach nach. Diese zweite positio besteht darin, quod fides infusa immediate inclinat ad actus omnium articulorum fidei, et non ad unum mediante alio, sed aeque immediate ad quemlibet, concurrente tamen simul fide adquisita. So wie die Sonne zur Hervorbringung aller einzelnen Naturdinge, der Pflanzen, Tiere und gemischten Elemente, als Universalursache mit den causae secundae zusammenwirkt, so ist die fides infusa ein habitus virtualis universalitate causalitatis et ex sua natura immediate inclinat ad actum cuiuscunque articuli, ad quem inclinat fides adquisita. Auch diese Formulierung erscheint probabel. Denn wenn einmal der unbegreifliche habitus, der gewisse Zustimmung zu inevidenten Sätzen über ein latentes Objekt bewirkt, als Partialursache des Glaubensakts angenommen ist, ist es gleichgültig, ob der übernatürliche Einfluß nur bei der Prämisse aller Glaubenssätze oder bei allen einzelnen Sätzen vorausgesetzt wird. Der Abgrund, der sich zwischen dieser überlogischen Zustimmung und dem vulgären Auktoritätsglauben auftut, wird nicht mehr empfunden, da das natürliche Vertrauen des Menschen zur Wahrhaftigkeit Gottes und der Kirche eine Glaubensfestigkeit hervorbringt, die schon ganz nahe an jene höchste Gewißheit heranführt. Homo non dubitat de veracitate dei, quia illud naturaliter cuilibet insertum est, deum esse veracem. Nec dubitavit de approbatione ecclesiae, quae approbat dicta et scripta virorum veracium. Ergo eis fide adquisita ex auditu firmiter adhaeret (ib. J). Die geheimnisvolle Mitwirkung, die der eingegossenen Wunderpotenz bei der Vergewisserung jedes einzelnen Artikels vorbehalten bleibt, entzieht sich darum auch bei dieser zweiten Formulierung der fides infusa der empirischen Beobachtung.

Zweiter Teil.

Das Gewißheitsproblem in der Zeit von der Reformation bis zu Schleiermacher.

XI. Die neue Intuition Luthers.

1. Luthers erkenntnistheoretische Voraussetzungen im Verhältnis zum Mittelalter.

Wenn man die mittelalterliche Theologie unter dem Gesichtspunkt des Gewißheitsproblems betrachtet, so ergibt sich, wie die bisherige Darstellung gezeigt hat, ein Bild ihrer Entwicklung, das von der herkömmlichen Darstellung einigermaßen abweicht. Wir sind daran gewöhnt, uns diese Entwicklung als eine Kurve vorzustellen, die von der Summenliteratur der Anfangszeit aufsteigend rasch in Thomas ihren Höhepunkt erreicht, um dann mit der bei Duns einsetzenden nominalistischen Strömung langsam herabzusinken und schließlich in dem alles zersetzenden Skeptizismus und öden Formalismus des 15. Jahrhunderts an ihrem Tiefpunkte anzukommen. Anders stellt sich diese Entwicklung von dem Gesichtspunkte aus dar, von dem unsere bisherige Untersuchung geleitet war. Der terministische Endausgang der Scholastik erschien nur als das letzte Stadium eines Prozesses, dessen Entwicklungsgesetz schon in den ersten Summen keimartig enthalten war, und der sich im wesentlichen geradlinig von Alexander über Thomas und Duns bis zu Occam und Biel fortsetzt. Der Keim dieser ganzen Entwicklung mit allen ihren Komplikationen lag aber darin, daß die dem Neuplatonismus entstammende, durch Augustin übermittelte „einlinige" Denkweise, als sie bereits eine außerchristliche Geschichte hinter sich hatte, gewaltsam gebrochen und in diesem gebrochenen Zustand dem biblisch-kirchlichen Weltgeschichtsdrama bruchstückweise eingefügt wurde. Das einlinige Denken, das wir vorfanden, war also nicht organisch aus jenem geschichtlichen Stoff erwachsen als eine Denkform, die mit ihm innerlich in eins gesetzt werden konnte, sondern es war infolge seiner neuplatonischen Vorgeschichte von vornherein ein Fremd-

körper, der im Grunde nur äußerlich mit dem biblisch-kirchlichen Material zusammengefügt werden konnte, das gleichfalls schon eine Vorgeschichte hinter sich hatte, ehe es mit dieser Denkweise in Berührung kam. Das einlinige Denken, das in dieser Weise nicht innerlich aufgesogen, sondern äußerlich verkürzt und in das Prokrustesbett des kirchlichen Systems gelegt war, bildete darum von Anfang an ein revolutionäres Element innerhalb dieses Systems, das in Schranken gehalten werden mußte, wenn es nicht das ganze System auseinandersprengen sollte. Zum Zweck dieser Einschränkung empfahl es sich, das kirchliche System mit einer der einlinigen Denkweise entgegengesetzten Philosophie zu verschmelzen. Diesen Dienst leistete der neuaufkommende Aristotelismus, der sich schon in seiner vorchristlichen Periode im Gegensatz zur platonischen Urform des einlinigen Denkens befunden hatte. Damit trat also das zweilinige Denken von vornherein in einer historisch ausgeprägten Form als philosophischer Parteistandpunkt gegen die ebenfalls als Parteistandpunkt kristallisierte einlinige Denkweise in die Schranken. Es konnte unter diesen Umständen zwischen beiden Denkweisen zu keiner innerlichen Auseinandersetzung kommen, wie sie möglich gewesen wäre, wenn beide ohne Vorgeschichte und Parteiprägung, einfach als zwei entgegengesetzte Gedankenreihen aufeinandergestoßen wären. Vielmehr mußte zwischen beiden ein äußerlicher Konkurrenzkampf entstehen, in welchem sie sich gegenseitig zu verdrängen suchten. Traten sie aber einmal als zwei verschiedene Philosophien, als augustinisch gefärbter Ontologismus und kirchlich approbierter Aristotelismus miteinander in Konkurrenzkampf, so konnte der Ausgang dieses Kampfes nicht zweifelhaft sein. Diejenige Philosophie, mit deren Hilfe das kirchliche System der widerstrebenden einlinigen Denkweise Herr geworden war, hatte von vornherein die Oberhand. Die Geschichte der Scholastik besteht in einer langsamen Verdrängung des einlinigen Denkens durch das zweilinige. Die wichtigsten Punkte, in denen wir diesen Verdrängungsprozeß verfolgen konnten, sind folgende. 1) Es verschwindet allmählich der erkenntnistheoretische Indifferenzpunkt zwischen der Subjektivität bezw. der Mehrheit der Subjektivitäten und dem Objektiven. Aus der unmittelbaren Erfassung des Wesens der objektiven Welt wird zuerst nur ein äußerliches Affiziertwerden des Intellekts durch die Dinge und zuletzt nach Wegfall der species intelligibiles nur noch ein signifikatives Verhältnis zu ihnen. 2) Dieser Wandlung der allgemeinen erkenntnistheoretischen Anschauung entsprechend tritt auch der religiöse Indifferenzpunkt zwischen der Subjektivität und der die ganze Objektivität in sich zusammenfassenden höchsten Wirklichkeit oder Gott zurück. Aus dem unmittelbaren inniti wird eine subjektive Gottesvorstellung, die durch einen Rückschluß aus den Wirkungen und durch auktoritative Mitteilung zustandekommt, zuletzt eine Zusammensetzung von Wortzeichen, deren Objekt transzendent

bleibt. 3) Gleichzeitig verschwindet der logische Indifferenzpunkt zwischen universale und res, Abstraktum und Konkretum, der es möglich gemacht hatte, den Universalien Realität im Sinne der Zugehörigkeit zur einlinigen Sphäre zuzuschreiben und den allgemeinsten Begriffsinhalt dem Gegensatz zwischen esse esse und esse existere zu entrücken. Wird aber Gott in diesen exklusiven Gegensatz zwischen abstraktivem und intuitivem Gegebensein hineingezogen, so wird er zur res singularissima. 4) Im Zusammenhang mit dem erkenntnistheoretischen und logischen Identitätspunkt steht der Indifferenzpunkt der Selbsterkenntnis, d. h. der Indifferenzpunkt zwischen den Einzelelementen der psychischen Erfahrung (Empfindungen, Vorstellungen, Willensbewegungen usw.) und der zusammenfassenden Einheit derselben, dem sogenannten Ich. Die Anschauung, daß es einen solchen Indifferenzpunkt gebe, d. h. daß die mens sich selbst unmittelbar erkennen könne, wird immer mehr durch die andere verdrängt, daß das Ich nur mittelbar durch Rückschlüsse aus seinen Tätigkeiten, schließlich nur signifikatorisch erkannt werden könne. 5) Endlich tritt der psychologisch-metaphysische Indifferenzpunkt zwischen Erkennen und Wollen, verum und bonum in zunehmendem Maße in den Hintergrund. Der psychologische Identitätspunkt zwischen intellektiver und affektiver Funktion weicht der scharfen Scheidung zwischen dem Anteil, den der Intellekt und demjenigen, den der Wille bei der Aneignung der höchsten Objekte hat. Die metaphysische Identität von verum und bonum wird unter diesen Umständen zu einem transzendenten Verhältnis, das logisch nicht mehr begreiflich ist.

So wird in einem fünffach variierten Entwicklungsprozeß das theoretische und zugleich praktische Apriori, in welchem der begrifflich allgemeinste und zugleich dinglich realste Inhalt in unmittelbarer Einheit mit dem erkennenden und zugleich wertenden Ich vorgefunden wird, verdrängt durch eine überlogische Funktion, in welcher zunächst eine vom theoretischen Apriori losgelöste, also unbegreifliche intellektuelle Gewißheit aufleuchtet über Zusammensetzungen von termini, die sich auf eine absolut transzendente res singularissima beziehen, auf welche sich dann hinterher ein vom praktischen Apriori losgelöster, also ebenfalls unbegreiflicher höchster Wertungsakt richtet.

Die historische Voraussetzung dieses ganzen Prozesses ist also, wie diese Übersicht über seinen Verlauf deutlich zeigt, die Tatsache, daß die beiden Denkweisen, durch deren Antagonismus er hervorgerufen ist, sich von Anfang an als historisch ausgeprägte Philosopheme gegenübertreten, deren eine sich immer nur auf Kosten der andern Geltung verschaffen konnte, deren eine immer genau soviel Gebiet eroberte, als die andere verlor. Es konnte deshalb wohl ein Kompromiß zwischen beiden Denkweisen entstehen, ein Stadium, in welchem der Antagonismus unter

zweideutigen Formeln verhüllt wurde (Augustin, Prinzipienlehre Alexanders und Bonaventuras). Aber diese doppeldeutigen Formulierungen waren selbst nur ein Ausdruck der Alternative zwischen beiden Anschauungen und bildeten nur das Übergangsstadium zu einem Prozeß, in welchem eines der letzten Verhältnisse ums andere der einlinigen Auffassung entzogen und der zweilinigen unterworfen wurde. Die Frage, die sich beim Blick auf diesen das ganze Mittelalter ausfüllenden Konkurrenzkampf unwillkürlich aufdrängt, ist die: Ist dies das einzig mögliche Verhältnis zwischen den beiden ringenden Tendenzen? Hat das Mittelalter die möglichen Lösungen des Gewißheitsproblems endgültig erschöpft, so daß wir nur zwischen seinen entgegengesetzten Schulentscheidungen zu wählen hätten? Oder gibt es vielleicht noch eine andere Art, das Verhältnis jener beiden auseinanderstrebenden Gedankenreihen aufzufassen?

Um die neue Perspektive zu verstehen, die das 16. Jahrhundert eröffnet hat, ist es notwendig, eine kurze systematische Überlegung über jene beiden divergierenden Denkweisen anzustellen, die zwar aus dem Rahmen der historischen Darstellung herausfällt, die aber für das historische Verständnis der reformatorischen Position unerläßlich ist. Die Geschichte der allmählichen Verdrängung der einlinigen Denkweise durch die zweilinige hat gezeigt, daß die beiden Denkweisen, obwohl sie sich auf Tod und Leben zu bekämpfen scheinen, doch nie ohne einander sein können, d. h. daß nie eine derselben in völlig reiner Ausprägung vorkommt, sondern daß jede von beiden auch in ihrer extremsten Form immer noch einen Einschlag der anderen enthält. Einerseits konnte die Einheitssphäre nie isoliert festgehalten werden, sondern befand sich, wie besonders das vergebliche Ringen der Mystiker um isolierte Vergegenwärtigung des Indifferenzpunkts zeigt (man denke an Plotins Enneaden und Bonaventuras Itinerarium), zu den gleichzeitig auftauchenden Ururnterscheidungen (Subjektivität — Objektivität, Abstraktum — Konkretum usw.) in einem Verhältnis, das sich nur in einer unlösbaren Antinomie ausdrücken ließ. Andererseits war aber auch die exklusive Scheidung der Sphären bei keiner der in Frage kommenden Ururnterscheidungen rein durchführbar. Denn wenn z. B. die Scheidung zwischen den beiden erkenntnistheoretischen Sphären, der Subjektivität und der Objektivität wirklich rein durchgeführt wäre, so wäre für das in der Subjektivität eingeschlossene Ich nicht nur keine Anschauung und Vorstellung des objektiven Gebiets erreichbar, sondern es würde auch der bloße Begriff einer solchen Objektivität für dieses Ich nicht vorhanden sein. Ein in der Subjektivität eingeschlossenes Ich könnte ja keine Grenze dieser Subjektivität sehen, die den Schluß auf ein darüber Hinausliegendes möglich machte und damit den Begriff eines der Subjektivität gegenüber Transzendenten erzeugte. Denn das Sehen einer Grenze bedeutet ja immer, daß man auch schon ein wenig über die

Grenzlinie hinaussieht. Sieht man nicht über die Grenzlinie hinaus, so sieht man auch die Grenzlinie selbst nicht, d. h. das Gebiet, in dem man sich befindet, erscheint grenzenlos, d. h. unendlich, alles wirklich Gegebene und alles möglicherweise Gegebene in sich enthaltend. Einem wirklich in der Subjektivität eingeschlossenen Ich wäre also, da es die Grenze der Subjektivität nicht sehen könnte, das dieser Subjektivität Transzendente auch nicht einmal als Möglichkeit, d. h. in Form des Begriffs sichtbar. Alle begrifflich formulierbaren Möglichkeiten würden für dieses Ich in seine unendliche Subjektivität hineinfallen. Also enthält die zweilinige Erkenntnistheorie, auch wenn sie in der extremsten Form die Unerkennbarkeit der transzendenten Objektivität behauptet, immer noch gerade am entscheidenden Punkt einen Einschlag der einlinigen Denkweise, sofern sie die begriffliche Unterscheidung zwischen Subjektivität und Objektivität voraussetzt und also eine Grenzlinie kennt, in welcher die beiden Gebiete einander berühren. Daher war es bei den extremsten Terministen immer noch der Begriff des esse, der den gemeinsamen Oberbegriff für die Subjektivität und die transzendente Wirklichkeit Gottes bildete, und von dem aus immer noch rationale Aussagen über jenes angeblich unzugängliche Gebiet möglich waren. Dementsprechend muß auch bei den andern Ununterscheidungen (universale und res, Ich und psychische Einzelphänomene, Erkenntnisfunktion und Wertfunktion) auch bei der exklusivsten Unterscheidung immer ein diakritischer Punkt vorhanden sein, in welchem sie voneinander unterschieden werden, in welchem sie sich also im Bewußtsein berühren, also ein Indifferenzpunkt, in welchem sich der Unterschied erst konstituiert. Das Verhältnis zwischen den beiden Denkweisen ist also derart, daß das einlinige Denken sich immer in einer logisch unfaßbaren Weise in eine Zweiheit entfalten muß, das zweilinige Denken aber stets einen einlinigen Indifferenzpunkt zur Voraussetzung hat. Dies legt die Vermutung nahe, daß die beiden Denkweisen sich nicht, wie es nach der Entwicklung der mittelalterlichen Theologie scheinen könnte, wie zwei einander ausschließende Philosopheme verhalten, sondern in einem polaren Verhältnis zueinander stehen, bei dem die Spannung zwischen der Plus- und der Minusseite für das Zustandekommen des Ganzen notwendig ist. Nur so wird die geschichtliche Tatsache verständlich, daß sich das Verhältnis der beiden Tendenzen zwischen zwei Extremen hin- und herbewegt, indem das eine Mal die eine Tendenz ihr Maximum, die andere ihr Minimum erreicht, das andere Mal die umgekehrte Kraftverteilung stattfindet, daß aber niemals eine der beiden Tendenzen zu einem Totum wird, und die andere auf den Nullpunkt herabdrückt. Die Vermutung, daß es sich hier in irgendeinem Sinne um Gegenpole handelt, die sich gegenseitig fordern, bringt nun aber noch eine besondere Konsequenz mit

sich, die sich in starke Kollisionen mit der hergebrachten Anschauung verwickelt. Jedem, der sich mit der Geschichte der Verdrängung des einlinigen Denkens durch das zweilinige in der mittelalterlichen Theologie beschäftigt, muß die innere Übereinstimmung auffallen, mit der sich dieser Prozeß gleichzeitig auf dem erkenntnistheoretischen, religiösen, logischen, psychologischen und metaphysischen Gebiet vollzieht. Wenn der Prozeß auch einer Schlacht gleicht, bei der nicht an allen Punkten der langen Schlachtlinie mit derselben Schnelligkeit vorgerückt werden kann, so scheint doch dem Vorgehen auf einem Gebiet das Nachrücken auf den andern mit einer gewissen Notwendigkeit zu folgen. Mit der erkenntnistheoretischen Transzendenz des Objektiven geht das Zurücktreten der mystischen Unmittelbarkeit Hand in Hand, mit diesem die Unerkennbarkeit des eigenen Ich, der Nominalismus in der Universalienfrage, die exklusive Scheidung der Seelenvermögen und des verum und bonum. Und doch haben wir es im Mittelalter nirgends mit einheitlich entworfenen Systemen zu tun, bei denen sich die Übereinstimmung aus methodischen Gründen der Systematik erklären würde, sondern mit langsam variierenden Traditionsmassen, bei denen es an sich gleichgültig wäre, ob man in der einen Frage Augustin und Plato, in der andern Aristoteles folgte. Die unwillkürliche Korrespondenz der Bewegung auf allen diesen scheinbar so heterogenen Gebieten muß also einen tieferen Grund haben. Sie erklärt sich nur dann vollständig, wenn hier überhaupt nicht heterogene Verhältnisse vorliegen, deren jedes einem besonderen Wirklichkeitsgebiet angehört, wenn es sich vielmehr auf allen diesen Gebieten um ein und dasselbe Verhältnis handelt, das nur infolge der historisch gewordenen Arbeitsteilung der wissenschaftlichen Disziplinen in verschiedenem Gewande auftritt und abwechselnd als erkenntnistheoretisches, religiöses, logisches, psychologisches und metaphysisches Problem erscheint. Damit werden wir aber auf einem andern Wege wieder zu der obigen Vermutung zurückgeführt, daß wir es hier mit einem polaren Verhältnis von Gedankenreihen zu tun haben, die sich gegenseitig fordern. Es wäre ein merkwürdiges Zusammentreffen, wenn auf sechs verschiedenen Wirklichkeitsgebieten ein so eigenartiges, nur in einer Antinomie ausdrückbares Verhältnis auftreten würde, ohne daß ein innerer Zusammenhang vorläge. Beides zusammen, die Einheitlichkeit des Verhältnisses auf allen erwähnten Gebieten und der polare, nur in einer Antinomie ausdrückbare Charakter desselben, legt den Gedanken nahe, daß wir hier vor dem Verhältnis stehen, das Kant als die Antinomie der reinen Vernunft bezeichnet hat, oder die „Antithetik . . ., in welche die Vernunft von selber, und zwar unvermeidlich geräth, und dadurch . . . in Versuchung gebracht wird, sich entweder einer skeptischen Hoffnungslosigkeit zu überlassen, oder einen dogmatischen Trotz anzunehmen und den Kopf steif auf gewisse Behauptungen zu setzen, ohne den Gründen des

Gegentheils Gehör und Gerechtigkeit widerfahren zu lassen" (Kant, Kr. d. r. Vern., ed. Vorländer, S. 362). Diese Antithetik, die sowohl bei der raumzeitlichen Zusammensetzung und Teilung, als bei der kausalen Entstehung und Bedingtheit der Erscheinungen hervortritt, läßt sich, wenn wir sie rein phänomenologisch, abgesehen von der philosophischen Interpretation Kants, beschreiben wollen, kurz dahin formulieren: Bei allen Erscheinungen findet immer einerseits eine absolute, abgegrenzte Setzung statt (absoluter Zeitanfang, nicht mehr teilbare letzte Teile, absoluter Anfang einer Kausalreihe, Setzung eines Unbedingten als Grundlage alles Bedingten), andererseits muß das so Gesetzte immer wieder als bloßes Glied einer Relation (einer unendlichen Zeitreihe, eines ins Unendliche teilbaren Kontinuums, eines unendlichen Regressus von einander bestimmenden Ursachen und Bedingungen) aufgefaßt werden, so daß sich die Absolutheit und Abgegrenztheit desselben dialektisch wieder auflöst. Dieser Widerstreit ist nicht bloß ein logischer Widerspruch, für dessen eine Seite man sich entscheiden könnte, sondern eine unlösbare Antinomie, weil die eine Seite desselben sich nie auch nur in Gedanken gegenüber der andern isolieren läßt. Denn die absolute, abgegrenzte Setzung läßt sich als zeitlicher oder kausaler Einsatz nie außerhalb des Zusammenhangs mit etwas zeitlich oder tatsächlich Vorausgehendem vorstellen, da ein Grenzpunkt sich nie von der beiderseitigen Umgebung loslösen läßt. Andererseits kann man sich eine Relation bezw. eine Reihe von relativen Größen immer nur als eine Abwechslung zwischen aufeinanderfolgenden absoluten Setzungen denken, von denen nie zwei gleichzeitig sein können, so daß in jedem Zeitpunkt immer nur *eine* Setzung da ist, die eben damit sich als absolut kundgibt. Man mag also die Erfahrung noch so scharf analysieren und in noch so minutiöse Elementarbestandteile zerlegen, die letzten Elemente, auf die man bei der eindringendsten Analyse stößt, enthalten immer schon die beiden Seiten des antithetischen Widerstreits in ungelöster Spannung in sich. Wir müssen somit als ein Letztes, hinter das wir denkend nie zurückgehen können, die Urtatsache betrachten: Die Erfahrung ist immer derart, daß, sobald wir sie denkend formulieren wollen, zwei logisch widerstreitende Gedankenreihen entstehen, deren eine eine absolute Setzung enthält, während die andere auf eine unendliche Relationskette führt. Die Art, wie Kant diesen phänomenologischen Tatbestand von seinem besonderen System aus interpretiert, die sehr problematische Erklärung desselben aus dem Unterschied zwischen der von der *Vernunft* geforderten absoluten Totalität und der Synthesis nach Regeln des *Verstandes* (ib. S. 372 ff.) können wir hier beiseite lassen, da hier nur an den Tatbestand selbst erinnert werden soll, wie er von allen philosophischen Parteien übereinstimmend zugegeben werden muß. Dieser in jeder möglichen Erfahrung gegebene Tatbestand ist es aber offenbar, von dem aus wir zum Ver-

ständnis der beiden Tendenzen gelangen müssen, die als zwei sich widerstreitende und doch sich gegenseitig fordernde polare Gegensätze durch das Denken des Mittelalters hindurchgehen. Dabei läßt sich nun aber nicht der Widerstreit der einlinigen mit der zweilinigen Denkweise einfach mit dem Widerstreit der beiden Seiten der Vernunftantinomie gleichsetzen. Das Verhältnis ist vielmehr ein etwas komplizierteres. Die einlinige Denkweise bezieht sich auf die logisch unfaßbare Einheit der beiden in der Vernunftantinomie sich widerstreitenden Gedankenreihen, die zweilinige auf den Widerstreit selbst. Die einlinige Denkweise beruht also auf der in der unmittelbaren Erfahrung sozusagen intuitiv oder mystisch gegebenen Einheit der beiden in der Reflexion divergierenden Reihen; die zweilinige Denkweise hält die beiden Gedankenreihen als zwei exklusive Sphären oder Etagen innerhalb des Gesamtgebiets alles Gegebenen auseinander. Daher enthält die einlinige Denkweise mit der mystischen Intuition des nie isolierbaren Indifferenzpunktes immer zugleich das Bewußtsein der Antinomie in sich, in die es sich bei der leisesten Reflexion zerspalten muß. Das zweilinige Denken dagegen, das von diesem Indifferenzpunkt absehen zu können glaubt, hält sich eben damit auch vom Bewußtsein der Antinomie frei, da es die kollidierenden Glieder derselben auf zwei Sphären verteilt, die möglichst exklusiv gegeneinander bleiben. Die einlinige Denkweise ist darum charakterisiert durch die mystische Stimmung gegenüber dem unergründlichen Rätsel des Daseins, die zweilinige Denkweise durch das rationalistische Vertrauen auf die Zulänglichkeit der Logik und die Richtigkeit des Satzes vom Widerspruch. Im Rahmen dieses kurzen systematischen Exkurses ist es unmöglich, diese Auffassung der beiden Denkweisen durch den Nachweis einleuchtend zu machen, daß in der Tat die erkenntnistheoretischen, religiösen, logischen, psychologischen und metaphysischen Streitpunkte zwischen beiden Anschauungen nur verschiedene Auffassungen der Antithese zwischen absoluter Setzung und Relationskette sind. Es muß einer ausführlicheren systematischen Darstellung vorbehalten bleiben, zu zeigen, daß die Gegensätze zwischen Ding an sich und Erscheinungswelt, Ich an sich und Einzelementen der psychischen Erfahrung, universalia und res, Wollen und Denken, verum und bonum nur historisch auseinandertretende Modifikationen des höchsten Gegensatzes sind, den wir im religiösen Gewißheitsproblem erleben.

Das einzige, was im jetzigen Zusammenhang geschehen kann, um diese Gesamtauffassung einigermaßen wahrscheinlich zu machen, ist der Nachweis, daß sie sich als Schlüssel zum historischen Verständnis der eigenartigen Position bewährt, die die Reformatoren dem Mittelalter gegenüber eingenommen haben. Denn treten wir mit der Frage nach der Grundlage der Glaubensgewißheit an Luther heran, dessen Konzeption auch für die späteren Systembildungen Melanchthons und Kalvins maßgebend ge-

wesen ist, so zeigt schon eine oberflächliche Betrachtung des Materials ein doppeltes. 1) Luther ist in dieser Beziehung nur ein Ausläufer der Occamistenschule mit ihrer zweilinigen Erkenntnistheorie und dem daraus resultierenden überlogischen Auktoritätsprinzip. 2) Luthers Begriff der fides oder fiducia, auf welcher die Gewißheit der Zustimmung zu den Glaubenssätzen beruht, setzt erkenntnistheoretische Objektivität und Subjektivität, Erkennen und Wollen, verum und bonum, Religion und Sittlichkeit derart in eins, daß sie von jedem, der, wie Denifle, die zweilinige aristotelische Schulung durchgemacht hat, als eine Verwirrung aller Begriffe und Kategorien beurteilt werden muß. Erklärt man diese Duplizität in Luthers Denken, wie Denifle tut, aus Luthers gänzlichem Mangel an theologischer Ausbildung und seiner moralischen Zerrüttung, so bleibt die eigentümliche Kraft unverständlich, mit der diese Doppelposition Luthers sofort Tausende von ihrer inneren Wahrheit überzeugt hat. Erklärt man sie aber, wie dies vielfach auf protestantischer Seite geschieht, aus der Kombination von zwei heterogenen Elementen, einem mittelalterlichen (sacrificium intellectus gegenüber einer Auktorität) und einem modernen, im eigentlichen Sinne protestantischen (auktoritätsfreies Gottvertrauen), so bleibt unverständlich, daß Luther oft genug in einem Atemzug beide Anschauungen zusammenfaßt, ja sich mit Vorliebe in Ausdrücken bewegt, wie z. B. „Hangen am Wort", in denen beide Seiten seiner Grundposition in einer unzerlegbaren Weise in eins gesetzt sind. Man muß also den historischen Tatbestand der einheitlichen Position Luthers immer in der einen oder in der andern Weise dogmatisch vergewaltigen, wenn man sich nicht auf Grund einer allgemeinen systematischen Überlegung, wie der oben skizzierten, wenigstens die Möglichkeit denken kann, daß die beiden logisch widerstreitenden Gedankenreihen nicht sich ausschließende Anschauungen sind, sondern divergierende Linien, die einen gemeinsamen Schnittpunkt haben. Nur so ist eine Position begreiflich, bei der nicht, wie beim Kampf zweier exklusiver Tendenzen um ein Gebiet, einem Maximum der einen ein Minimum der andern, allgemein gesagt jedem Plus der einen ein Minus der andern entspricht, sondern einem Maximum der einen ein Maximum der andern, einem Plus der einen ein Plus der andern parallel geht. Nur so läßt sich verstehen, daß, während die Schultheologie alle Variationen jenes Konkurrenzverhältnisses zwischen beiden Tendenzen durchläuft, überall da, wo das neutestamentlich orientierte Christentum sich eine vom philosophischen Schematismus unabhängige Ausdrucksform sucht, die korrelative Zusammengehörigkeit der beiden divergierenden Linien wie eine neue Intuition hervorbricht. So auf den Höhepunkten der biblischen Ausdrucksweise Augustins, wo der rückhaltlose Auktoritätsglaube, indem er sich auf den kirchlich überlieferten Christus richtet, unmittelbar zum Ausdruck für die innere Überführung durch Christus selber wird, also nicht mehr äußer-

liches vulgärkirchliches Auktoritätsprinzip ist, dem eine neuplatonisch orientierte Innerlichkeit gegenübersteht, oder doppeldeutige Formel, in der Christus sowohl als das historische Haupt der Kirche, wie als symbolische Verhüllung des neuplatonischen ἓν καὶ ἀγαθόν verstanden werden kann[1]. So in einzelnen Erzeugnissen der mystischen Erbauungsliteratur, wo, wie z. B. in den Passionsbetrachtungen Seuses, die doppeldeutige Jesusminne der Betrachtung konkreter Züge des neutestamentlichen Christus Platz macht. Ist aber diese Korrelativität der beiden Reihen auch nur als Möglichkeit erfaßt, so muß sie als die adäquate Form für die Selbstdarstellung einer einheitlichen religiösen Gesamtanschauung betrachtet werden, der gegenüber das Konkurrenzverhältnis beider Reihen als minderwertig erscheint. Die Stärke, in der beide Gedankenreihen zugleich hervortreten, ist dann ein Maßstab für die Intensität und Leidenschaft, mit der der bestimmte Wertinhalt erfaßt ist, der das Fundament der betreffenden Religion bildet. Je leidenschaftlicher dieser Wertinhalt ergriffen ist, desto stärker wird einerseits der Indifferenzpunkt erlebt werden, die selbstevidente Unmittelbarkeit, in welcher von diesem Inhalt aus die Schranken zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen Wahrheit und Wert fallen, desto schroffer wird aber andererseits die exklusive Transzendenz dieses absolut gegebenen Inhalts gegenüber allen immanenten Relationsketten und damit der schlechterdings überlogische Auktoritätscharakter dieses Inhalts, die Scheidung zwischen intellektuellem Assens ihm gegenüber und Wertung desselben durch Gefühl und Wille zur Geltung kommen. Betrachten wir aber von diesem Standpunkt aus das Konkurrenzverhältnis beider Tendenzen, welches das mittelalterliche Denken beherrscht, so erscheint dasselbe nicht nur als eine mangelhafte Denkform, sondern zugleich als das Symptom einer mangelnden Einheit und Kraft der Religion. Denn wenn die beiden Gedankenreihen, die an und für sich kommunizierende Gefäße für denselben Wertinhalt sind, sich als zwei exklusive Formen gegenübertreten, die in keiner inneren Verbindung miteinander stehen, so ist die Möglichkeit vorhanden, daß sich diese Formen mit heterogenem Inhalt füllen. Dies geschieht um so leichter, wenn diese Formen, wie dies im Mittelalter der Fall ist, nicht als leere Gefäße übernommen werden, sondern infolge ihrer historischen Herkunft bereits einen verschiedenartigen Inhalt in sich tragen. Die einlinige Denkweise bringt aus dem Neuplatonismus einen religiösen Wertinhalt mit, dessen Heimat die Religionen Indiens sind, die Aufhebung des Willens zum Leben. Die zweilinige Denkweise entlehnt ihr aus aristotelischen Voraussetzungen abgeleitetes Auktoritäts-

[1]) Der genauere Nachweis, daß die Aufteilung in neuplatonische und vulgärkatholische Gedankenreihen keine erschöpfende Analyse der Theologie Augustins ist, kann im Rahmen dieser Arbeit nicht geführt werden, da die Synthese beider Gedankenreihen bei Augustin keine selbständigen Reflexionen über das Gewißheitsproblem erzeugt hat.

prinzip teils dem Judentum, teils der Gepflogenheit der mittelalterlichen Papstkirche, den noch halbbarbarischen Germanenvölkern ihre Institutionen und Lehrdekrete als überirdische Auktoritätsentscheidungen aufzudrängen. Das exklusive Verhältnis der beiden Denkformen war also gleichbedeutend mit dem Einströmen außerchristlicher Wertinhalte von beiden Seiten, die den konstituierenden Wertinhalt des Christentums, den Christus der Bibel, nicht als entscheidenden und ausschließlichen Orientierungspunkt zur Geltung kommen ließen. So hoch darum auch die mittelalterliche Jesusliebe steigen mag, so bleibt sie doch, von jenen seltenen Höhepunkten abgesehen, meist gespalten in eine mystische Christusminne, ein isoliertes einliniges Verhältnis zu Christus mit neuplatonischem Einschlag, und eine Unterwerfung unter Christus als die transzendente Ermöglichungsursache des auktoritativen kirchlichen Lehr- und Sakramentsinstituts, also ein isoliertes zweiliniges Verhältnis zu ihm vermischt mit äußerlicher Unterwerfung unter die Kirche. Die Wertung Christi hat nicht die Kraft, die Synthese zwischen Mystik und Auktoritätsglauben herzustellen. Darum fehlt einerseits der Christusmystik der Zusammenhang mit der konkreten Jesusgestalt des Neuen Testaments, andererseits der Unterwerfung unter die kirchlich approbierte Schriftauktorität die zentrale Zusammenfassung der auktoritativen Einzelsätze in einer Einheit, nämlich dem unmittelbar gegenwärtigen Christus.

Die reformatorische Synthese der beiden im Mittelalter auseinanderstrebenden Gedankenrichtungen, die intuitive Erkenntnis, daß sie gerade in ihrem Widerstreit zu einer Einheit zusammengehören, wie Einatmen und Ausatmen zu einem einheitlichen Lebensprozeß, entstand deshalb auch bei Luther, ähnlich wie dies bei den vorreformatorischen Ansätzen zur Überwindung des mittelalterlichen Antagonismus der Fall gewesen war, nicht durch philosophische oder theologische Spekulation, sondern durch ein elementares Hervorbrechen des christlichen Wertinhalts, der dann seine unwillkürliche Darstellung in jener Doppelform des gedankenmäßigen Ausdrucks fand, in der jeder Wertinhalt seine adäquate Ausprägung sucht, wie ein Strom, der sich sein Bett gräbt. Damit wurden dann ganz von selbst die außerchristlichen Werte verdrängt, die im Mittelalter in die unnatürlich auseinandergerissene Doppelform von beiden Seiten her eingedrungen waren.

Es war für das Zustandekommen der reformatorischen Intuition von der größten Bedeutung, daß Luther in der scholastischen Theologie nur mangelhaft durchgebildet war. Er war als Student in Erfurt in die occamistische Lehre eingeführt worden (vgl. Hermelink, a. a. O. S. 120) und insofern Occamicae factionis[1] und kannte besonders Biels Collec-

[1]) W VI, 600, vgl. die Belege in Denifle und Weiß, Luther und Luthertum, Bd. 2, S. 308, Anm. 1.

torium partienweise beinahe auswendig. Aber manche Symptome weisen darauf hin, daß sich von Anfang an sein Interesse mehr den spezifisch theologischen Quästionen zuwandte, als den erkenntnistheoretischen und logischen Fundamenten des Terminismus[1]. Noch weniger kann von einer Durchbildung Luthers in der klassischen, aristotelisch orientierten Scholastik die Rede sein. Nach seinen eigenen Aussagen scheint er Thomas und besonders Bonaventura gelesen zu haben, der ihm den Weg zu Augustin wies. Nachdem er über Thomas und Bonaventura gesprochen, fährt er fort: Arbitror et mihi non esse penitus crassum in rebus istis judicium, qui educatus in eis sim et coaetaneorum doctissimorum ingenia expertus optima istius generis scripta contemplatus (W VIII, 127; vgl. Denifle, a. a. O. Bd. 1, S. 523). Aber Bemerkungen wie die im Galaterbriefkommentar, in der er, um ein Gleichnis für das Verhältnis Christi zur fides zu gewinnen, die Farbe als die forma der Wand behandelt[2], zeigen, gerade weil sie ihm ganz zufällig entschlüpfen, mit verräterischer Deutlichkeit, wie wenig fest bei diesem in rebus istis educatus die Anfangsgründe der aristotelischen Stoff- und Formphilosophie saßen[3]. Vom Standpunkt der Hochscholastik aus betrachtet müssen die theologischen Einflüsse, unter denen Luther schon als Student stand, geradezu als Gift für einen werdenden Theologen beurteilt werden, auf der einen Seite ein nicht mit philosophischer Gründlichkeit studierter Occamismus, auf der andern Seite die spekulativ-mystischen Partien aus den Werken Bonaventuras, die den jungen Luther „schier toll machten“[4], und Augustins Schriften, in die er leidenschaftlich „hineinfiel“; zwischen jenem skeptischen Terminismus und dieser schwersten

---

[1]) Weiß führt a. a. O. S. 308 folgende Stelle über den Terminismus an E 62, 114: „Aber es müssen jetzund in dieser Sache heißen Terministen, die in terminis propriis, mit eigentlichen und eigen Worten von einem Ding reden, wie sie an ihnen selbs lauten und heißen, und die Wort nicht fremde und wilde deuten, sonst heißt mans werklich davon reden. Als mit einem Zimmermann muß ich in seinen terminis und mit solchen Worten reden, wie sie in ihrem Handwerk genannt und bräuchlich sind.“ Einem wirklich in der terministischen Logik Geschulten würde ein so seltsamer Gebrauch des Wortes „Terministen“ kaum möglich gewesen sein.

[2]) E 29, 191: . . . Christum, qui est forma, quae fidem ornat et informat ut color parietem.

[3]) Insofern bedarf die Behauptung Seebergs einer Einschränkung: „Luther war durchgebildeter scholastischer Theologe“ (Die Theologie des Joh. Duns Scotus, S. 680). „Wie wir wissen, hat Luther gründliche scholastische Studien getrieben“ (Lehrb. der Dogmengesch. II, S. 206). Es kann hier nicht näher darauf eingegangen werden, inwiefern weder die von Seeberg zum Beweis angeführte Schrift „de servo arbitrio“ noch „die technische Konstruktion vieler seiner theologischen Begriffe“ philosophische Schulung im Sinne der Scholastik verraten.

[4]) „Bonaventura hätt mich schier toll gemacht“, Köstlin-Kawerau, Luther I[5] S. 746 Anm. 57, dort noch andere Belegstellen.

spekulativen Speise kein ausgleichendes Zwischenglied, keine Brücke aus soliden aristotelischen Grundbegriffen. Aber die chaotische Gärung, die gerade diese Konstellation von Einflüssen in einem leidenschaftlichen Kopf hervorbringen mußte, war gerade die beste Vorbereitung für das intuitive Aufleuchten einer Synthese der im Mittelalter miteinander ringenden Gedankenreihen. Zunächst standen auch bei Luther die beiden auseinanderstrebenden Tendenzen des mittelalterlichen Denkens in jenem exklusiven Konkurrenzverhältnis, in welchem sie bisher zueinander gestanden hatten. Bei seinen Lehrern Occam und Biel war ja, wie wir sahen, infolge einer Inkonsequenz in der Durchführung der terministischen Erkenntnislehre eine Lücke offen geblieben, durch welche Spekulationen einlinigen Ursprungs eindringen konnten. Von den terministischen Voraussetzungen aus wäre an und für sich über das transsubjektive Gebiet nur die allgemeine Aussage möglich gewesen, daß, wenn es einen realen Inhalt hat, er in einer oder mehreren res bestehen muß. An den inhaltsleeren Allgemeinbegriff des esse, der zunächst als schmale Brücke in das an sich völlig in Nacht gehüllte transzendente Gebiet hinüberführte, schloß sich nun aber der aus der philosophischen Tradition als „rationale" Erkenntnis übernommene Gedanke, daß Gott das Sein sei, dem das Dasein aller übrigen Wirklichkeit durch Partizipation entstammt (vgl. S. 212). Hier war also durch eine Konzession der zweilinigen Denkweise innerhalb des terministischen Systems eine Hintertür offen geblieben, die ein unmittelbares Eindringen ins Transzendente gestattete. Da das eigene Sein des Ich innerhalb dieses Gedankenganges eine unmittelbare Teilnahme am alles in sich befassenden wahren Sein war, so konnte hier ein mystischer Ontologismus einsetzen. Dieser mußte sich aber, da er ja nur von einer realistischen Logik aus Sinn hatte, mit der terministischen Grundlage des Systems in eigenartiger Spannung befinden. Schon bei Gerson und Pierre d'Ailly haben wir diesen Nominalismus mit einer Hintertür, die nach der ontologistischen Mystik offen ist. Diesen gebrochenen Terminismus hat auch Luther in seiner Studienzeit in sich aufgenommen. Soweit man aus der Disputatio contra scholasticam theologiam vom 4. Sept. 1517 ersehen kann, vertritt er innerhalb des Terminismus die strenge Richtung, die eine Anwendung der syllogistischen Form auf die termini divini (d. h. die termini, die sich signifikativ auf Gott beziehen) für ausgeschlossen hielt, da diesen termini die intuitive Erkenntnisgrundlage fehlt. Er wendet sich gegen die Versuche, eine besondere logische Form für die Sätze über Gott zu erfinden, bei der durch ein nur mittelbares Suppositionsverhältnis zwischen terminus und Konkretum z. B. die Trinitätslehre logisch darstellbar wird. Frustra fingitur logica fidei, suppositio mediata extra terminum et numerum (th. 46). Nulla forma syllogistica tenet in terminis divinis (th. 47 gegen Pierre

d'Ailly)[1]. Mit diesem strengen Terminismus verbinden sich nun aber, wie die Psalmenvorlesung von 1513—1516 zeigt, ganz wie bei seinen nominalistischen Lehrern, ontologische Spekulationen. Beachtet man den ontologischen Einschlag der spätnominalistischen Systeme nicht, an den sich diese Gedankenreihen anschließen konnten, so entsteht der Eindruck, als ob hier ein besonderes neuplatonisches Stadium im Entwicklungsgang Luthers vorläge. Dem widerspricht aber, wie Hermelink (Hermelink, a. a. O. S. 126f.) gegen Hunzinger[2] geltend gemacht hat, daß sich der occamistische Grundgedanke auch durch die Psalmenvorlesung hindurchzieht. Die Abstraktionen der Philosophie beruhen auch hier immer auf einer deduktiven Ableitung aus intuitiv Erkanntem. Unde intelligere in scriptura aliter quam in philosophia capitur, sive sit abstractiva sive universalis: quia philosophia semper de visibilibus et apparentibus, vel saltem ex apparentibus deducta loquitur (III, 176, 3ff. Hunzinger, a. a. O. S. 47). Die Werke Gottes in ihrer Erscheinungsform sind nicht res ipsae, sondern signa et argumenta rerum (III, 368, 35, Hunzinger a. a. O. S. 25). Die opera creationis et veteris legis, sind signa, significantia ea, quae sunt aeterna et permanentia, sie sprechen: nos autem non sumus, sed significamus tantum (III, 368, 18ff., Hunzinger a. a. O. S. 66). In die Lücke, die dieser Terminismus offen ließ, indem er eine Erkenntnis des Transzendenten nicht völlig ausschloß, brach nun aber der Strom der einlinig orientierten Gedanken, die Luther bei der Lektüre Augustins und besonders Bonaventuras aufgenommen hatte. Hier klingen alle diejenigen Gedanken an, die zum Gemeingut des mystischen Ontologismus gehören, wie wir ihn im Gegensatz zum Aristotelismus besonders in der noch von Augustin bestimmten älteren Franziskanerschule gefunden haben. In der fides infusa, die das spezifisch theologische Erkennen vermittelt, liegt Wahrheitserkenntnis und Wertempfindung noch ineinander. Es findet eine Hinwendung zur göttlichen Wahrheit durch affectus und intellectus statt. Nec enim aliter convertitur anima nisi affectu et intellectu, quod fit per fidem (IV, 107, 33, Hunzinger a. a. O. S. 61). Wie in der Prinzipienlehre des Alexander und Bonaventura ist dabei die affektive Seite im Vordergrund. Der Glaubensaffekt enthält aber unmittelbar ein latentes intellektuelles Licht in sich, ein clausum lumen in affectu, das dann in zunehmendem Maße den Intellekt zu erleuchten anfängt. Diese in der Wertempfindung eingeschlossene, noch dunkle Einsicht wird (ib. S. 64), wie bei den Franziskanern, im

[1]) Die ältesten ethischen Disputationen Luthers, Quellenschriften zur Gesch. des Protestantismus, 1. Heft, herausgeg. von C. Stange, S. 42.

[2]) Hunzinger, Lutherstudien, 1. Heft, Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513—1516.

Unterschied vom Hören und Sehen Schmecken genannt (sapere, quae Dei sunt IV, 268, 18; vgl. S. 16) oder auch im Anschluß an das im Mittelalter immer wieder zitierte Gleichnis Hugos von den drei Augen der Seele als Erleuchtung des mystischen Auges (oculus mysticus illuminatus fide IV, 80, 5; ib. S. 70; vgl. S. 114). Dieser Zusammenfassung von Affekt und Intellekt in der fides infusa entspricht dann, wenn dies auch in der Psalmenvorlesung nicht so deutlich hervortritt, die Ineinssetzung von bonum und verum im augustinischen veritas-Begriff. Das Sein wird wegen seiner Unveränderlichkeit zum Gegenstand der höchsten Anbetung: Tu autem idem semper immutabilis ipse es, non transis, sed tantum es (IV, 146, 8; ib. S. 10). Auch der Einheitspunkt zwischen dieser ipsa veritas, der höchsten Wirklichkeit, und dem Ich macht sich noch in dem echt augustinischen Gedanken geltend, daß das Ich die unsichtbare Wahrheit findet, wenn es sich aus allen Einzelerscheinungen in sein innerstes Selbst zurückzieht. Invisibilia sunt in nobis. Das redire ad se, ab extra ad intra, in se ipsos, ad cor reverti, oblivisci quae sunt extra nos visibilia et temporalia ist der Weg zum sapere invisibilia (ib. S. 54f.). In jenem innersten Einheitspunkt zwischen dem von allem Einzelsein abstrahierten Ich und der höchsten Wirklichkeit tönt das innere Wort (in te sonat . . . ideo nec audiri a te (sc. potest) nisi in te sis et extra te non sis). Dieser Einheitspunkt ist auch der Ort für das Erleben der excessus mentalis oder transitus in Deum, der von Luther in ähnlichen paradoxen Wendungen beschrieben wird, wie wir sie in Bonaventuras Itinerarium gefunden haben (vgl. S. 118f.). Endlich fehlt auch das letzte und wichtigste Symptom des mystischen Ontologismus nicht, nämlich das eigentümliche Verhältnis zum geschichtlich gegebenen Offenbarungswort, das von jeher zu den Besonderheiten dieser Denkweise gehört hatte. Das Wort kann ja als ein Element des äußerlichen Einzelseins nach den Stellen aus Pseudodionysius Areopagita, die die Schriftlehre der älteren Franziskanerschule beherrschten, nur eine „Wegleitung" und „Verhüllung" sein für einen im letzten Grunde unabhängig von jedem Wort gegebenen Inhalt. So liegt in der Lehre vom vierfachen Schriftsinn der Nachdruck auf dem sensus anagogicus, tropologicus und allegoricus, während der sensus litteralis nur den Ausgangspunkt für das spirituelle Schriftverständnis bildet (spiritus latet in litera III, 256, 28, litera abscondit spiritum IV, 315, 11; ib. S. 51; vgl. S. 19ff.).

2. Das Neue in Luthers Gesamtauffassung.

Mit dem Vorigen haben wir Luthers Position in seiner theologischen Werdezeit gezeichnet. Die beiden divergierenden Tendenzen des Mittel-

alters liegen noch, wie im Occamismus, exklusiv nebeneinander, das zweilinig orientierte überlogische Auktoritätsprinzip des Terminismus und der einlinige mystische Ontologismus. Von der einen Seite her kann sich noch der äußerliche kirchliche Auktoritätsglaube geltend machen. Von der andern Seite her können neuplatonische Ideen einströmen. Wäre dies das Verhältnis der beiden Denkweisen in Luthers Theologie geblieben, so wäre er nur zu einem Ausläufer der mystischen Richtung innerhalb der Schule Occams geworden. Denn die ausschließliche Betonung der Schriftauktorität im Gegensatz zur Vernunft war ja echt occamistisch. Und auch bei Occam selbst war im Armutsstreit das Schriftprinzip gelegentlich mit dem Papst und den übrigen kirchlichen Instanzen in Kollision getreten[1]. Der andere Grundgedanke der Reformation aber, daß die Seligkeit nicht durch Werke, sondern nur durch die Gnadenwirkung Gottes möglich ist, war der Grundgedanke der mittelalterlichen Lehre von der gratia infusa, die in einer mystischen Einwohnung Gottes in der Seele gipfelte. Wenn Luther sie schärfer, als das im späteren Mittelalter geschehen war, von der mit natürlichen Kräften erreichbaren gratia acquisita loslöste, so würde auch dies an und für sich noch nicht über den Gedankenkreis des Mittelalters hinausgeführt haben. Aber nun trat eine Wendung ein, die, aus den Widersprüchen der occamistischen Theologie erwachsen[2], dennoch eine ganz neue dogmatische Kategorie schaffen sollte. Die negative Vorbereitung der neuen Intuition lag in der schon erwähnten mangelhaften Schulung Luthers in der mittelalterlichen Erkenntnislehre, bezw. darin, daß sein Sinn für erkenntnistheoretische Reflexionen überhaupt schwach entwickelt war. Luther war nicht imstande, die Gedankenarbeit fortzusetzen, die im Mittelalter zur erkenntnistheoretischen Begründung des Auktoritätsprinzips geleistet worden war. Nachdem sich die thomistische Vorstellung der Entlehnung von Sätzen aus der übergeordneten Wissenschaft Gottes als erkenntnistheoretisch unhaltbar herausgestellt hatte, resultierte bei Duns das Postulat einer übernatürlichen Mitteilung aus der Tatsache, daß Aussagen über die transzendenten substantiae separatae nur sub ratione aliqua generali abstrahibili a sensibilibus möglich sind, d. h. nur soweit es sich um die den Sinnendingen mit dem Übersinnlichen gemeinsamen Begriffe handelt. Sollen über diese Substanzen Aussagen sub propria ratione gemacht werden, so muß bei der Zusammensetzung der termini zu Sätzen ein übernatürliches Element vikarierend für die fehlende Anschauung des Er-

[1]) Vgl. Kropatscheck, Occam u. Luther, Beitr. z. Förderung christl. Theol. ed. Schlatter u. Cremer. 4. Jahrg. 1. H. 1900.

[2]) Vgl. Hermelink a. a. O. S. 127: „Also aus den Widersprüchen der occamistischen Theologie und speziell des Bielschen Collectoriums heraus ist das Werden des Reformators zu begreifen."

kenntnisobjekts eintreten, auf der die immediata veritas des betr. Satzes beruht. In der occamistischen Schule trat die logische Unbegreiflichkeit der Evidenz dieser Sätze über nicht gegebene Erkenntnisobjekte noch schärfer hervor, weil von ihrer Logik aus die termini ihren logischen Sinn verloren, wenn sie sich nicht signifikativ auf intuitiv gegebene res singulares bezogen. Damit war ein sehr bedeutsamer Anfang gemacht zu einer philosophischen Besinnung über das Problem, welchen erkenntnistheoretischen Charakter die begrifflichen Aussagen über die im religiösen Sinne absolut gesetzten Inhalte haben. Luther hat diese philosophische Besinnung nicht weitergeführt. Er hat das Auktoritätsprinzip nie auf exaktem erkenntnistheoretisch-logischem Wege abgeleitet. Wohl kennt er, wie die schon erwähnten Andeutungen der Psalmenvorlesung und der Disputation von 1517 zeigen, die signifikative Bedeutung der termini der Schriftaussagen und die Debatten der recentiores dialectici über die logische Besonderheit der termini divini. Er macht auch in der Disputation vom 11. Januar 1539 de sententia: Verbum caro factum est, ganz im Sinne der skotistischen und occamistischen Prinzipienlehre die Unterscheidung zwischen dem bloßen Denken oder Perzipieren der Schriftsätze und der logisch nicht mehr begreiflichen Zustimmung zu denselben. Cogitare aliquis potest de verbo et de articulis fidei omnibus, de aeterna vita et alia multa. Sed concludere, quod vera sint, ex sese non potest[1]. Er weiß auch aus der älteren Schultradition, daß in Gott der logische Unterschied zwischen Substanz und Accidens aufgehoben ist. In Deo nullum est accidens. Esse, vivere, sperare, intelligere sunt substantialia, non accidentia, ut in homine (ib. S. 514) und daß im göttlichen Erkenntnisobjekt alle in unserem Denken getrennten Attribute identisch sind (omnia . . . sunt eadem in summa natura ib. S. 516), ein Satz, der ja durch Occams terministische Logik eine neue Begründung erhalten hatte. Aber gerade in dieser Disputation, in der wir, wenn irgendwo sonst, eine schulmäßige Begründung des übernatürlichen Auktoritätsprinzips erwarten müßten, wird der Satz, daß dasselbe in der Theologie wahr, in der Philosophie aber unmöglich und absurd sein könne[2], nicht prinzipiell aus der logischen Ausnahmestellung der Sätze über nicht intuitiv gegebene Substanzen abgeleitet, sondern es geschieht ein Dreifaches: 1) Es wird auf induktivem Wege an einzelnen anerkannten theologischen Sätzen

[1]) Disputationen Dr. M. Luthers, ed. P. Drews, 1895, S. 502.

[2]) Nach Denifle a. a. O. S. 609 ist der Satz in dieser Form von Occams Schüler Robert Holkot ausgesprochen worden. Der eigentliche Vertreter der Lehre vom Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube ist Petrus Pomponatius, ein älterer Zeitgenosse Luthers, dessen diesbezügliche Meinung im 5. Laterankonzil (19. Dez. 1513) von Leo X. verurteilt wurde. Vgl. Denifle a. a. O. S. 639 Anm.

gezeigt, daß sie in der Philosophie unmöglich wären, bezw. daß philosophisch notwendige Folgerungen aus ihnen in der Theologie falsch wären. Z. B. der Satz: Deus est homo ist philosophisch ebenso absurd wie: Homo est asinus (dies stammt aus Occam). Oder die Prämissen: Omnis essentia divina est pater. Filius est essentia divina sind richtig. Der philosophisch notwendige Schluß daraus: Ergo filius est pater ist theologisch falsch (ib. S. 487f.). 2) Es werden aus andern Wissenschaftsgebieten Beispiele für die Tatsache angeführt, daß dasselbe nicht auf allen Gebieten wahr ist. Gewichte lassen sich nicht mit Punkt und Linie abwägen, Hohlmaße nicht mit dem Längenmaß messen, gerade Linien und Kurven nicht miteinander in Proportion setzen. Natürlich führen die Gleichnisse, die Luther hier aus dem Maßwesen anführt, keinen Schritt weiter. Denn zwischen diesen Gebieten kann nie der Fall eintreten, daß derselbe Satz auf dem einen Gebiet wahr ist und auf dem andern als logischer Widerspruch erscheint. Längenmaße oder Sätze über gerade Linien sind schon durch die in ihnen gebrauchten Begriffe logisch von der Anwendung auf Kubikinhalt oder Kurven ausgeschlossen, so daß nie eine Antinomie zwischen Wahrheit und logischem Widerspruch entstehen kann. 3) So fällt das ganze Gewicht auf die dritte Methode, die Luther anwendet, um sich mit dem Widerstreit zwischen philosophischer Logik und Glaubenswahrheit abzufinden. Er behauptet durch eine Art Machtspruch, der wissenschaftlich nicht weiter erklärt wird, das Dasein zweier unendlich voneinander verschiedener völlig inkommensurabler Sphären, von denen eine der Philosophie, die andere dem Affekt des Glaubens zu überlassen ist. Rectius ergo fecerimus, si dialectica seu philosophia in sua sphaera relictis discamus loqui novis linguis in regno fidei extra omnem sphaeram (th. 40). Der Widerstreit zwischen philosophischen Konklusionen und theologischen Wahrheiten entsteht nicht vitio formae syllogisticae, sed virtute et majestate materiae, quae in angustias rationis seu syllogismorum includi non potest. Ut quae sit non quidem contra, sed extra, intra, supra, infra, citra, ultra omnem veritatem dialecticam (th. 20. 21.). Nos non damnamus formulas, dicimus, quod pulchre sequeretur non ex vitio syllogismi, sed ex magnitudine materiae (ib. S. 506). Affectus fidei exercendus est in articulis fidei, non intellectus philosophiae (th. 42). Hic sistendum est, et disputationes philosophiae contrarium concludentes pro ranarum coaxatione habendae (th. 28). Der Eindruck, daß die Glaubensaussagen infolge der Majestät ihres Inhalts außerhalb, innerhalb, oberhalb, unterhalb, diesseits, jenseits aller dialektischen Wahrheit liegen, also in gar keinem ausdrückbaren Verhältnis zum logischen Denken stehen, wird also hier einfach auf Grund von Beispielen und Analogien

intuitiv ausgesprochen, ohne daß von der occamistischen Erkenntnislehre aus eine Erklärung der exzeptionellen Stellung dieser Sätze versucht würde[1]. Die Schultradition über die Frage wird ignoriert. Infolgedessen fallen für Luther alle diejenigen Erörterungen weg, die bei einer schulmäßigen Behandlung der Frage in Quästionenform unerläßlich gewesen wären, vor allem die Reflexionen über das erkenntnistheoretische Verhältnis, in welchem die termini der Schriftsätze und der Glaubensartikel zu den nicht intuitiv gegebenen res stehen, auf die sie sich signifikativ beziehen. Das Dunkel, das auf diese Weise auf dem Verhältnis der Schriftaussagen zu ihrem transzendenten Gegenstande liegt, ist nun aber gerade die negative Vorbereitung für ein ungehindertes Hervortreten der ursprünglichen christlichen Wertorientierung. Ungehindert durch die Fragen nach dem intuitiven oder abstraktiven Gegebensein der Beziehungsobjekte der Schrifttermini rückte für Luther an die Stelle der res, auf die sich die Bibelstellen beziehen, eine einzige die ganze Schrift auf sich konzentrierende res singularissima, der Christus des Neuen Testaments. „Die schrifft hat nit mehr denn Christum und christlichen Glauben ynn sich" (W 8, 236) . . . . sintemal alle Schrift Christum zeiget (Röm. 3, 21) und St. Paulus nichts denn Christum wissen will" (E 63, 157)[2] Christus ist der auctor et dominus Scripturae, auf dessen Seite sich Luther beim Widerstreit von Bibelstellen immer stellt (E 39, 388), der rex scripturae, demgegenüber die Schrift selbst der servus ist (ib. 389). Luther hat keinen Versuch gemacht, das Verhältnis zwischen Christus und Schrift, das er mit diesen Sätzen meinte, in theologischen Schulkategorien, etwa im occamistischen Schema der termini und res auszudrücken. Wissenschaftlich betrachtet bleiben seine Gedanken darüber dilettantische Konzeptionen, die sich in unklaren Bildern bewegen und nie unter das logische Seziermesser genommen worden sind. Die Unklarheit in der positiven Bestimmung der logischen Eigenart der Schriftsätze und der Beziehung derselben zu ihrem einheitlichen Gegenstand bringt aber notwendig eine ebenso große Unklarheit in der negativen Bestimmung des

[1]) Der affektive Charakter des Glaubens, in welchem Th. Häring (Die Theologie u. der Vorwurf der „doppelten Wahrheit" 1886, S. 5) eine prophetische Vorausahnung der Lösung des Problems in Luthers Thesen sieht, gehört in der Form, in der ihn Luther hier formuliert hat (affectus fidei) zu den gemeinsamen Voraussetzungen der mittelalterlichen Theologie. Uneinigkeit war nach dem Früheren nur darüber, wie sich das bei der Zustimmung mitwirkende affektive Element zum intellektuellen Akt der Zustimmung selbst verhält, ob es mit ihm in eins zusammenfällt oder von ihm unterschieden werden muß. Daß aber die Betonung des affektiven Charakters der Glaubensaussagen zur Erklärung ihrer logischen Sonderstellung nichts beiträgt, hatte, wie früher gezeigt wurde, Duns Scotus schon mit aller dialektischen Schärfe nachgewiesen.

[2]) Vgl. Seeberg, Lehrb. der Dogmengesch. II. S. 296 f. Kropatscheck, Occam u. Luther, S. 73.

Verhältnisses mit sich, in dem diese logisch exzeptionellen Sätze zum normalen logischen Denken, also zur rationalen Dialektik stehen. Da Luther bei der positiven Formulierung der Sonderstellung der Glaubenssätze die philosophischen Voraussetzungen ignorierte, die von Duns bis Occam für dieselbe maßgebend gewesen waren, so blieb bei ihm auch bei der negativen Abgrenzung des Glaubensinhalts gegenüber der natürlichen Dialektik die scharfsinnige Denkarbeit unverwertet, die besonders von Duns zur Herausstellung des überlogischen, irrationalen Charakters der Glaubenssätze geleistet worden war. An die Stelle klarer logischer Abgrenzung tritt die aus dem Eindruck der überlogischen Größe des Glaubensinhalts (magnitudo materiae) erwachsende intuitive Verachtung der logischen Syllogismen, die, wenn sie der Offenbarung widersprechen, „für eitel Froschgequake zu achten" sind, und im Zusammenhang damit das in Luthers Schriften immer wiederkehrende Schelten über die Vernunft, die Hure des Teufels, die ganz getötet werden muß, wenn man ins Himmelreich kommen will (z. B. E 29, 241, 44, 156ff.). Wie wenig dieser Stimmungseindruck logisch geklärt wird, zeigt die unbefangene Verwendung des Syllogismus auch in religiösen Fragen, die bei Luther neben der Verdammung der ratio hergeht, und der häufige Gebrauch der Formel auctoritas et ratio, z. B. in dem bekannten Satz der Verteidigungsrede vor dem Wormser Reichstag: Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente, ...[1].

Aber gerade dieser laienhafte, die philosophischen Kategorien ignorierende Charakter, der Luthers Aussagen über die Irrationalität der Schriftaussagen sowohl nach der positiven wie nach der negativen Seite hin anhaftete, war der Grund, daß aus ihnen ungehemmt eine intuitive

---

[1]) Vgl. H. Preuß, Was bedeutet die Formel „Convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente" in Luthers ungehörnter Antwort zu Worms? Theol. Stud. u. Krit. 81. 1908, S. 62ff. Preuß gibt S. 74ff. Beispiele für die Verwertung der ratio als logisches Schlußverfahren bei Luther und glaubt die Unklarheit bei Luther dadurch beseitigen zu können, daß er einen dreifachen Sinn von ratio unterscheidet, 1) ratio als Prinzip der Weltanschauung, 2) als Kulturfaktor, der das irdische Leben fördert u. regelt, 3) als logisches Schlußverfahren. Die Verdammungsurteile sollen sich im wesentlichen auf die Vernunft in den beiden erstgenannten Bedeutungen beziehen. „Brauchbar ist" aber „die ratio neben der Schrift . . . . als formale logische Folgerungsfähigkeit, die aus anerkannten Prämissen neue Urteile zuwege bringt" (ib. S. 80). Der Widerstreit in Luthers Aussagen ließe sich durch diese Unterscheidung heben, wenn Luther niemals die Vernunft als formales logisches Schlußverfahren angegriffen hätte. Nun zeigt ja aber die oben erwähnte Disputation von 1539, daß er auch die Schlußfolgerungen der Vernunft „aus anerkannten Prämissen", nämlich aus Schriftstellen u. Glaubensartikeln (im Anschluß an Occams Centilogium) als ranarum coaxatio verwarf, sobald sie mit andern Glaubenssätzen in Kollision kamen. Damit ist der Kernpunkt der ratio, nämlich der Satz des Widerspruchs in Frage gestellt, auf dem die Geltung der ratio evidens beruht, unter die er sich in Worms beugen wollte.

Zusammenschau der im Mittelalter geschiedenen Gedankenreihen erwachsen konnte. Denn eben weil die Art und Weise, wie Christus in der Schrift als dominus Scripturae gegeben war, erkenntnistheoretisch und logisch völlig in der Schwebe blieb, konnte sich der in der Schrift gegenwärtige Christus ungehindert in eins setzen mit dem Christus, der nach jener andern, vom Schriftprinzip geschiedenen mystischen Gedankenrichtung des Mittelalters unmittelbar mit dem Ich identisch werden konnte. Die mittelalterliche Christusmystik hatte sich ja Luther von Anfang an mit dem tiefsten Verständnis angeeignet. Die Seele wird mit Christo vereinigt „als eine Braut mit ihrem Bräutigam. Aus welcher Ehe folgt, wie St. Paulus sagt (Eph. 5, 30), daß Christus und die Seel ein Leib werden" (Von der Freiheit eines Christenmenschen, E 27, 182). Es gibt ein so inniges conglutinari Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona, quae non possit segregari, sed perpetuo adhaerescat ei (E 29, 246 ff.). Indem nun aber dieser mit dem Ich mystisch verschmelzende Christus mit dem Wesensgehalt des überlogisch gegebenen Schriftworts identisch wird, entsteht eine Synthese, die aus jeder der beiden mittelalterlichen Gedankenreihen, die hier eine chemische Verbindung eingehen, etwas ganz anderes macht, als sie im Mittelalter gewesen ist. Von der einen Seite gesehen nimmt das überlogische Datum der Schriftauktorität das mystische Einswerden mit dem Ich in sich auf. Von der anderen Seite gesehen erfüllt sich das unbestimmte x, das mystisch mit dem Ich verschmilzt, mit dem überlogischen Schriftgehalt. Die Einheit der beiden logisch widersprechenden Anschauungen, die so entsteht, läßt sich nur in dem Paradoxon ausdrücken: Dadurch, daß der höchste Inhalt (Christus) vom Ich in absolut überlogischer Transzendenz geschieden wird, wird gerade das erreicht, was eine absolute Identität dieses Wertes mit dem Ich in sich schließt. Das reine irrationale Gegebensein des höchsten Inhalts, losgelöst von aller Reflexion auf die Subjektivität, so wie sie unterschieden von jenem transzendenten Datum beschaffen war, ist gleichzusetzen derjenigen Verschmelzung der Subjektivität mit Christus, die nach Bonaventuras Itinerarium auf der sechsten Stufe des Weges zu Gott vorhanden war und die Erfüllung des Ich mit dem Vollinhalt der alle Seelenvermögen durchdringenden gratia infusa bedeutete.

Die neue Kategorie für diese Synthese der beiden im Mittelalter sich ausschließenden Betrachtungsweisen, der einheitliche Ausdruck für die ganze Fülle paradoxer Beziehungen, die aus dieser Ineinssetzung der radikalsten zweilinigen mit der radikalsten einlinigen Denkweise entsprang, ist die sola fides in der ersten reformatorischen Konzeption. Wollte man sie philosophisch definieren, so müßte man sagen: Sie ist diejenige Funktion, in welcher angesichts des christlichen Wertinhalts die Zusammengehörigkeit der beiden Gedankenreihen zum Ausdruck kommt, deren eine den Indifferenz-

punkt der beiden Seiten der Antinomie zwischen absoluter Setzung und Relationskette isoliert, während die andere den logischen Widerstreit zwischen beiden isoliert und sie auf zwei exklusive Sphären verteilt. Sieht man also auf den Inhalt der im reformatorischen Glaubensbegriff kombinierten Anschauungen, so enthält er nichts, was nicht im einzelnen auch schon im Mittelalter vorhanden gewesen wäre. Nur das Verhältnis ist neu, in das die mittelalterlichen Gedankenreihen zueinander gesetzt werden. Dies zeigt sich daran, daß die reformatorische fides notwendig als konfuse Vermengung mittelalterlicher Anschauungen erscheinen muß, sobald man dieses Verhältnis nicht verstanden hat, sobald man also noch mittelalterlich über die Beziehung der beiden widerstreitenden Gedankenreihen denkt. Solange wir uns nur entweder einlinige Identifikation von Objektivität und Subjektivität oder zweilinige Scheidung beider denken können, solange wir uns also wohl beide Zustände zeitlich miteinander abwechselnd vorstellen, aber niemals als Antimonie zusammenschauen und ihren logischen Widerstreit als notwendig begreifen können, stehen wir angesichts des Luther'schen Glaubensbegriffs vor folgender Alternative: Entweder das Gegebensein des überlogischen Datums (Christus oder promissio) genügt zum Heil des Subjekts, ohne daß dieses etwas zu tun brauchte. Die Gerechtsprechung ist dann ein „synthetisches Urteil", in welchem auf Seiten des Subjekts, über das geurteilt wird, schlechterdings nichts vorausgesetzt wird, aus dem das Urteil abgeleitet würde. Dann ist die fides ein Freibrief für die Sünde. Denn wenn auch hinterher aus dem Rechtfertigungsurteil auf indirektem Wege die Anregung zu ethischen Funktionen innerhalb der Subjektivität abgeleitet wird, so bleiben diese doch für das Heil überflüssig. Oder aber die fides ist als eine von jenem transzendenten Datum unterschiedene subjektive Funktion für das Heil unerläßlich, mag man sie nun als bloßes Herzensvertrauen fassen, das den Empfang des verheißenen Heils bedingt, oder als Einwohnen Christi im Herzen, das fides, spes und caritas in nuce in sich schließt, so ist die Gerechtsprechung wieder ein analytisches Urteil ganz im Sinne des Mittelalters, nur daß die subjektive Qualität, die von Gott als zum Heil genügend akzeptiert wird, wenigstens dann, wenn bloßes Herzensvertrauen verlangt wird, im Vergleich zum Mittelalter stark reduziert erscheint. Gehen wir zunächst der ersten Möglichkeit, der Ableitung der Heilserwartung nur aus der transzendenten Verheißung, ohne jede subjektive Voraussetzung, vom Standpunkt des Mittelalters aus nach, so hatte die ältere Scholastik dafür den Ausdruck praesumptio geprägt. Schon bei Petrus Lombardus (Sent. l. III d 25) und Hugo von St. Victor (S. S. I, 2) wird von der spes, die auf Grund von merita das Heil erwartet, die praesumptio unterschieden, die sich anmaßt, diese Erwartung ohne Verdienste zu hegen. Nach Ableistung des Bußsakraments konnte Hugo dem Zweifelnden eine

sancta quaedam praesumptio in spe misericordiae divinae (de Sacr. II, 14, 2)[1] anraten. Aber dies ist nur ein übertragener Gebrauch des Worts. Als Ausdruck für eine Heilserwartung sine meritis ist das Wort praesumptio in den Schulgebrauch der scholastischen Summen übergegangen. Est enim spes certa exspectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et meritis praecedentibus . . . . . Sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed praesumptio dici potest, heißt es bei Alexander Halesius III q 75 m 1 Resp. Allerdings ist auch die spes informis, d. h. die Hoffnung, der noch die eingegossene caritas und damit die Voraussetzung aller merita fehlt, eine spes ex gratia sine meritis. Aber das ist dann nicht ein Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes, sondern auf Verdienste, die allerdings nicht actu vel habitu, sondern in potentia existieren (ib.) Nach der klassischen Scholastik wäre also Luthers fides nicht einmal als spes informis, sondern einfach als praesumptio zu definieren. Erst mit der Herausarbeitung des überlogischen, kontingenten Charakters der göttlichen Willensentscheidungen in der Schule Occams entsteht die Möglichkeit, für eine Heilserwartung ohne merita einen Ort innerhalb der scholastischen Heilslehre zu finden. Bei Occam war es nur die Akzeptation Gottes, die das verdienstliche Werk verdienstlich macht. Die Konsequenz dieser Anschauung, die auch von einzelnen Occamisten gezogen wurde, war, daß für das ewige Heil eines Menschen seine subjektiven Qualitäten letztlich gleichgültig sind, da es nur von der göttlichen Akzeptation abhängt. So sagt Pierre d'Ailly: Licet de lege ordinata ad istam dignitatem sive ad meritum vite eterne concurrant cum causalitate et acceptatione divina ipsa voluntas creata et charitas sive gratia: tamen absolute staret ista non concurrere, et tamen istam dignitatem esse meritum vite eterne. Et per consequens non ab aliis, sed a sola divina acceptatione consurgit ista dignitas vite eterne[2]. Damit haben wir also als Heilsgrund die reine Akzeptation des Ich an sich abgesehen von seinen Qualitäten, die etwa nach der lex ordinata hinzutreten mögen. Die Unterscheidung des Ich oder der Person von ihren Werken und Qualitäten, die damit vollzogen wird, war dem Mittelalter keineswegs fremd. Schon Petrus Lombardus reflektierte über die Unterscheidung zwischen Abel und seinem Opfer in der Bibelstelle: Respexit Dominus ad Abel et ad munera eius (Sent. IV d 16). Alexander bemerkt im Anschluß daran zu der Stelle: Deus autem opera non acceptat, nisi prius acceptet personam, sicut innuitur gen. 4: Respexit Dominus ad Abel et ad munera eius. Prius

[1]) Vgl. Loofs, Leitf. d. Dogmengesch. [4] S. 711.
[2]) Fol. 140 zitiert von Denifle a. a. O. S. 602.

dicit ad Abel, postea dicit ad munera (II q 96 m 3 a 2). Luthers fides erscheint also nach dieser ersten vom mittelalterlichen Standpunkt aus möglichen Auffassung als die konsequenteste Durchführung der Occam'schen Akzeptationstheorie, für die der Heilsgrund ausschließlich in der göttlichen Akzeptation der Person an sich abgesehen von ihren Werken und Beschaffenheiten liegt, wenn auch noch kein Occamist gewagt hatte, von einer Akzeptation des Sünders als Sünders zu sprechen[1]. Betrachten wir von diesem Standpunkt aus die zweite mögliche Auffassung der reformatorischen fides, nach welcher sie eine entweder als bloßes Vertrauen oder als Einwohnen Christi definierbare subjektive Qualität ist, die das Objekt der göttlichen Akzeptation bildet, so gehört die fides unter allen Umständen zu denjenigen habitus des Subjekts, die die Scholastik im Unterschied von der transzendenten Liebe Gottes, der gratia increata, als gratia creata, genauer als gratia infusa oder gratum faciens bezeichnet. Besteht dieses donum gratuitum im Vertrauen auf Gottes Heilsverheißungen, so besteht Luthers Abweichung von der Schultradition nur darin, daß er gerade diese Funktion, die die Scholastik zur spes formata rechnen würde, zum konstituierenden Element der gratia gratum faciens macht. Soll aber die Einwohnung Christi, und damit der Gesamtinhalt der gratia infusa mit diesem Ausdruck gemeint sein, so ist der Unterschied gegenüber der Scholastik überhaupt nur ein terminologischer. Denn auch in der Scholastik ist das lebendige Ineinander von intellektueller Zustimmung, Liebesaffekt und vertrauender Hoffnung im eingegossenen Gnadenhabitus stets betont worden. Nur hat man diese psychologische Einheit nicht fides genannt. Daß dieser habitus gratuitus, der vor Gott angenehm macht, nichts vom Menschen Erworbenes, sondern reine Gnadengabe Gottes ist, daß also auch alle wirklichen Verdienste des Menschen, da er sie sich ja nur mit Hilfe der caritas infusa erwerben kann, in Wahrheit Gnadengeschenke Gottes sind, gehörte zur gemeinsamen Voraussetzung der Scholastik und war auch zuletzt von Occam unter ausdrücklichem Hinweis auf die später von Luther so häufig zitierten Stellen aus dem Römerbrief über die Gerechtsprechung allein aus Gnade betont worden (vgl. S. 215). Auch das Verhältnis, in dem der habitus gratuitus zu seinem göttlichen Urheber stand, konnte unter diesen Umständen nur im Sinne der mittelalterlichen Theologie bestimmt werden. Denn es war nur entweder ein Identitätsverhältnis zwischen Gott und Ich möglich, sodaß der Gnadenhabitus eine Einwohnung Gottes im Herzen wurde, oder ein exklusives Nebeneinanderstehen von Gott und Ich, das ein Kausalverhältnis zwischen beiden, also eine äußerliche Einwirkung Gottes auf das

[1]) Denifle a. a. O. S. 605: nach Luther akzeptiert Gott den Sünder . . . als gerecht in der Weise, daß der Sünder Sünder bleibt . . hierin entfernte sich Luther von allen, insbesondere von der kirchlichen Lehre.

Ich nach Art der allgemeinen Naturkausalität ermöglichte. Die Antinomie zwischen gleichzeitiger Exklusivität und Ineinssetzung, die man als persönliches Verhältnis zu bezeichnen pflegt, konnte nicht zustande kommen.

Tritt man mit dieser Alternative zwischen den beiden vom Mittelalter aus möglichen Auffassungen der reformatorischen fides, von denen die erstere mehr im Occamismus, die letztere mehr in der Hochscholastik ihre Grundlage hat, an Luthers Äußerungen über das Wesen des Glaubens heran, so entsteht zunächst der Eindruck eines ziellosen Hin- und Herschwankens zwischen der voraussetzungslosen Akzeptation durch eine überlogisch gegebene Entscheidung im Sinne Pierre d'Aillys und der gratia infusa der Hochscholastik. Einerseits ist der Glaube ein absoluter Auktoritätsglaube. Unter Abtötung (sacrificium, mactatio) der Vernunft, die das Geglaubte für absurd, lächerlich und unmöglich halten muß, wird die Gnadenverheißung als etwas von Gott Ausgesprochenes statuiert[1]. Nur das Wort ist gegeben (Verbum solum habemus, Comm. in ep. ad Gal. E 30, 170). Die Subjektivität ist vom reinen Gegensatz dazu erfüllt, vom Schrecken vor dem Teufel und der Hölle[2]. Auf seiten der Subjektivität ist also nicht einmal ein Organ zur Aufnahme jener irrationalen Offenbarung vorhanden. Denn das liberum arbitrium ist tot (mortuum, res de solo titulo W I, 359 f.). Die ratio steht zu dem aufzunehmenden Inhalt in kontradiktorischem Gegensatz. Wo soll also ein rezeptives Vermögen herkommen, das sich dem Glaubensinhalt aufschließt! Auf der andern Seite wird nun aber die fides wieder in der entscheidenden Auseinandersetzung mit der Scholastik (Comm. in ep. ad Gal. E 29, 188 ff.) als diejenige qualitas bezeichnet, die an die Stelle der caritas infusa der Scholastik tritt, und zwar als eine tätige qualitas, die mit einem peccatum mortale unvereinbar ist und nicht erst der caritas zur inneren Belebung bedarf[3]. Im Glauben vereinigen sich

---

[1]) Comm. in ep. ad Gal. E 29, 328 f.: Nam fides ita dicit: Ego credo tibi Deo loquenti. Quid loquitur Deus? Impossibilia, mendacia, stulta, infirma, absurda, abominanda, haeretica et diabolica, si rationem consulas . . . Sic semper Deus, cum objicit articulos fidei, simpliciter impossibilia et absurda, si judicium rationis sequi voles, objicit . . . Contra fides rationem mactat et occidit illam bestiam, quam totus mundus et omnes creaturae occidere non possunt . . . Ita pii fide mactant bestiam majorem mundo, atque per hoc Deo gratissimum sacrificium et cultum exhibent.

[2]) ib. E 30, 171: Contra apud nos est omnino contrarius sensus . . . putamus . . . diabolum horribiliter contra nos rugire, coelum mugire, terram tremere, omnia collapsura esse, omnes creaturas minari malum, infernum aperiri ac velle nos deglutire.

[3]) ib. E 29, 191; Nos autem loco caritatis ponimus fidem . . . Quare fides christiana non est otiosa qualitas, quae possit existere in peccato mortali, donec caritas accedat et eam vivificat . . .

Wille, Erkenntnis und Erwartung[1]. Im „Sermon von guten Werken" wird im Glauben als dem „Werk des ersten Gebots" Vertrauen, Liebe und Hoffnung zusammengefaßt, z. B. wenn es heißt: „Nu ist droben gesagt, daß solch Zuversicht und Glaub bringt mit sich Lieb und Hoffnung, ja wenn wirs recht ansehen, so ist die Lieb das erst, oder je zugleich mit dem Glauben. Denn ich möchte Gotte nit traun, wenn ich nit gedächt, er wolle mir günstig und hold sein, dadurch ich ihm wieder hold und bewegt werd, ihm herzlich zu trauen, und alles Guts zu ihm versehen" (S. 131). Nachher spricht er von Christi Leiden, „in welchem, so du siehst, daß dir Gott so hold ist, daß er auch seinen Sohn für dich gibt, muß dein Herz süß und Gott wiederum hold werden, und also die Zuversicht aus lauter Gunst und Lieb erwachsen, Gottes gegen dir und deiner gegen Gott" (S. 141, vgl. Lommatzsch, Luthers Theol. S. 238 u. 368 f.). Ganz wie die habitus gratuiti des Mittelalters wird dieses Herzensvertrauen von Luther als eingegossene Qualität bezeichnet, wenn er z. B. in den Disputationen über die fides vom Jahr 1535 sagt: Hanc fidem Paulus praedicat, quam Spiritus sanctus ad vocem evangelii in cordibus audientium donat et servat. Haec est illa fides, quae vere infusa dici debet, nec viribus nostris acquiri (sicut illa acquisita) potest (opp. l. v. a. IV, 378 ff.).

Der bisher erwähnte Befund von Aussagen über den Glauben kann beim mittelalterlich orientierten Leser noch den Eindruck erwecken, als ob Luther zwischen der voraussetzungslosen Akzeptation und der gratia infusa hin und herschwankte. Aber diese Interpretation reicht nicht mehr aus bei denjenigen Aussagen, in denen die voraussetzungslose Akzeptation, bezw. der überlogisch im Wort gegebene Christus unmittelbar mit der eingegossenen Qualität der bisherigen Heilslehre identifiziert wird. Dies geschieht aber gerade an den maßgebenden Stellen des Galaterbriefkommentars. Hier ist die fides ein Verhältnis zu einem schlechterdings transzendenten, unsichtbaren Inhalt: eine nebula cordis, hoc est fiducia in rem, quam non videmus. Aber gerade diese unsichtbare Transzendenz des Christus ist seine unmittelbarste Gegenwart, die so unmittelbar ist, daß dabei sogar das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt des Glaubens dahinfällt, Christus vielmehr im Glauben selbst da ist. Der wahre Glaube ist ein firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, imo non objectum, sed, ut sic dicam, in ipsa fide Christus adest. So entsteht die Antinomie: Fides ergo est cognitio quaedam vel tenebra, quae nihil videt, et tamen in istis tenebris Christus

[1]) Opp. exeg. lat. XIX, 199: Fidei natura (ad hunc modum) discenda est, quod sit voluntas, seu notitia, seu exspectatio pendens in verbo Dei. Vgl. Denifle a. a. O. I, S. 643.

fide apprehensus sedet, sicut Deus in Sinai et in templo sedebat in medio tenebrarum. Der transzendente Christus tritt also zur fides in jenes unmittelbare Verhältnis, in das nach mittelalterlichem Denken nur subjektive Qualitäten zueinander treten können, er informiert die fides so, wie bisher die caritas die fides informiert hatte: dicimus fidem apprehendere Christum, qui est forma, quae fidem ornat et informat, ut color parietem. Summa: sicut sophistae dicunt caritatem formare et imbuere fidem, sic nos dicimus Christum formare et imbuere fidem, vel formam esse fidei. Jeder Versuch, die Antinomie zwischen Transzendenz und Immanenz, die in dieser Art von Gegenwart Christi liegt, logisch zu formulieren, würde nach der einen oder anderen Seite abirren. Luther weist darum alle darauf bezüglichen Fragen ab: Sed quomodo praesens sit, non est cogitabile, quia sunt tenebrae, ut dixi (Comm. in. ep. ad Gal. E 29, 191f.). Das ausschließliche Gegebensein des objektiven Christus unter Ausschluß aller subjektiven Qualitäten ist also gerade die subjektive Qualität, die nach der Scholastik heilsnotwendig ist: Nos quoque facimus qualitatem et formalem justitiam in corde, non caritatem, ut sophistae, sed fidem, sic tamen, ut cor nihil aliud spectet et apprenhendat quam Christum salvatorem (ib. 194). Oder noch deutlicher: Ego soleo, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quae fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico: haec est iustitia mea, ipse est qualitas et formalis, ut vocant, iustitia mea, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum, imo et ab intuitu obiecti istius, Christi, qui vel doctor vel donator intelligitur, sed volo ipsum esse mihi donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam (Corp. Ref. II, 503). Diese logisch unbegreifliche Ineinssetzung des im Wort gegebenen Christus mit der das Heil bedingenden qualitas des Subjekts bildet den Kernpunkt des Glaubens an die Versöhnung durch Christus. Denn dieser beruht, wie schon in der „Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen" ausgeführt und im Galaterbriefkommentar wiederholt wird, darauf, daß Christus als ein dem sündigen Ich transzendenter mit dem Ich und seiner Sünde und das Ich als sündiges mit Christus und seiner Gerechtigkeit in eins gesetzt wird[1]. Der Sünder spricht: „Ich bin Christus,

[1]) Von der Freiheit eines Christenmenschen E 27, 182: Aus welcher Ehe folget, wie St. Paulus sagt (Eph. 5, 30), daß Christus und die Seel ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Ding gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der gläubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sein der Seele eigen. So hat die Seel alle Untugend und Sünd auf ihr; die werden Christi eigen. Comm. in ep. ad. Gal.

d. i. seine Gerechtigkeit." Christus spricht: „Ich bin jener Sünder, d. i. seine Sünden." In dieser Formulierung des Versöhnungsglaubens kommt die Ineinssetzung der beiden widerstreitenden Gedankenreihen vielleicht in der schärfsten Pointierung zum Ausdruck. Christus wird die rechtfertigende Qualität des Sünders (iustitia), während dieser Sünder, also von Christus geschieden, also ohne rechtfertigende Qualität bleibt. Die Kehrseite desselben Gedankens ist: Der Sünder wird zur sündigen Qualität Christi (ejus peccata), während dieser heilig, also vom Sünder geschieden, also ohne Sünde bleibt. Diese Sätze Luthers lassen sich nicht mehr aus einem Hin- und Herschwanken zwischen disparaten Gedankenreihen des Mittelalters erklären. Hier ist nur noch ein Doppeltes möglich. Entweder wir halten Luthers geistiges Leben für zerrüttet, oder wir finden in diesen Sätzen eine wenn auch nur intuitive Darstellung des richtigen Verhältnisses der beiden widerstreitenden Denkformen, deren eine die erkenntnistheoretischen, logischen und psychologischen Ununterschiede in eins setzt, während die andere sie auf zwei Sphären verteilt. Den ersten Weg hat Denifle eingeschlagen. Sobald man, wie er im Sinne der zweilinigen, aristotelischen Denkweise tut, das Ich als eine von der objektiven Wirklichkeit unterschiedene Substanz auffaßt, die im menschlichen Körper lokalisiert ist, hat es natürlich nur Sinn, die objektive Person Christus als Objekt der Funktionen des Ich zu bezeichnen oder auch eine Eigenschaft oder Tätigkeit des Ich als Wirkung des transzendenten Faktors Christus anzusehen. Dagegen ist es völlig sinnlos, das Ich mit seinen intellektuellen und voluntativen Funktionen für tot zu erklären und doch von einer Gegenwart Christi zu sprechen, für welche man vorher das rezeptive Organ des Subjekts beseitigt hat (Denifle, a. a. O. S. 636ff.), noch sinnloser, von einem Dasein Christi in diesem vorher annullierten Subjekt nicht bloß als Vorstellung oder als Wirkung, sondern als Wirklichkeit zu sprechen. „Aber wie ist Christus gegenwärtig?" fragt Denifle. „Doch nur als Objekt des Glaubens? Nein! Christus wird zwar durch das Vertrauen erfaßt, so daß er das Objekt des Glaubens ist; aber er ist doch wieder nicht Objekt allein, sondern „„im Glauben selbst ist Christus da"". Aber vielleicht heißt dies soviel, als seine Wirkung, seine Gerechtigkeit? Allein . . . Luther . . . lehrt, Christus sei wirklich und wesenhaft auch in uns gegenwärtig" (ib. S. 648). Das Sinnloseste aber ist die Bezeichnung Christi als unsere Qualität, bei welcher sich mit der sinnlosen Gegenwart Christi als Wirklichkeit die Verwechslung der logischen Kategorien Subjekt und Qualität, Substanz

E 29, 246: ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est Christi justitia, victoria, vita etc. est mea; et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est, ejus peccata, mors etc. sunt mea, quia adhaeret mihi et ego illi, conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os.

und Accidens verbindet. „Die unsinnigste Annahme ist gewiß die zweite: Christus, der wahrhaft gegenwärtige als Form, als Qualität. Eine Person als Qualität aufgefaßt, um jene Person zur Form eines unbekannten X, des Luther'schen Glaubens zu machen! . . . Kein Wunder, daß Luther endlich bekennen muß: „Wie Christus gegenwärtig ist, ist undenkbar, denn es ist Finsternis" (ib. S. 649).

An dieser in sich konsequenten Kritik prallen natürlich die allgemeinen von protestantischer Seite gegebenen Erklärungen wirkungslos ab, daß es hier am Verständnis des reformatorischen Glaubens fehle, der „nicht das Fürwahrhalten eines Dogmas, nicht die Überzeugung von der Richtigkeit einer Formel" ist, „sondern das Erlebnis des Herzens von der Allmacht der Liebe, die uns in Christo offenbar wird" (Seeberg, Lehrb. d. Dogmengesch. II, S. 283), daß ein Mangel am „religiösen Verständnis des Christentums" vorliege, der dem Katholizismus Denifles nicht zu verdenken sei (Loofs Leitf. d. Dogmengesch. S. 698 Anm. 1). Denn ein mittelalterlich Denkender wird gegen Seebergs Formulierung des neuen Glaubensbegriffs einwenden, auch im Mittelalter komme wenigstens auf der Stufe der gratia infusa nirgends eine isolierte fides im Sinne eines bloßen Fürwahrhaltens von Dogmen vor, immer trete die caritas hinzu, die die fides mit dem Feuer der Liebe zu Gott durchglühe, und das Herzenserlebnis von der Macht der in Christo offenbaren Liebe komme nirgends zu einem so reinen Ausdruck wie in der mystischen Literatur des Mittelalters, z. B. den Passionsbetrachtungen von H. Seuse, der daneben, sobald er dogmatisch redet, sich ganz in den Formeln des Thomas bewegt, weder der den Glauben informierende Liebesaffekt noch der Herzenseindruck von der in Christo offenbaren Liebe habe aber jemals einen mittelalterlichen Theologen veranlaßt, den kategorialen Unterschied zwischen dem Ich als dem denkenden und wollenden Subjekt und Christus als dem transsubjektiven Objekt in einem Atemzug zu setzen und aufzuheben. Was ferner das religiöse Verständnis des Christentums betrifft, das Luther nach Loofs[1] im Gegensatz zum moralistischen, intellektualistischen und mystischen Verständnis wieder aufs neue geltend gemacht habe, so muß natürlich diese Entgegensetzung von religiösem Verständnis (= Orientierung an der persönlichen Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott) und moralistischem, intellektualistischem und mystischem Verständnis von dem mittelalterlich Denkenden fast notwendig dahin mißverstanden werden, als sollte die sola divina acceptatio personae des Occamismus, die göttliche Annahme des Ich an sich abgesehen von seinen Qualitäten und Funktionen, gegenüber dem ethischen Gehalt der caritas, dem intellektuellen Assens der Schrift gegenüber und der mystischen Einwohnung

[1]) Im Anschluß an Harnack, Dogmengesch. III, S. 694 ff.

Christi isoliert und in dieser Isolierung als das Wesen des Christentums bezeichnet werden. Bei dieser Formulierung bleibt undeutlich, daß Luther nicht ein neues Element im Christentum wiederentdeckt, das im Mittelalter nicht vorhanden gewesen wäre, sondern daß dieses neuentdeckte religiöse Element vielmehr nur in einer neuen Synthese der schon im Mittelalter vorhandenen Elemente (der ethischen, intellektuellen und mystischen Seite des Christentums) besteht, die dann allerdings innerhalb dieser neuen Synthese und durch sie eine Verwandlung und Reinigung von außerchristlichen Einflüssen erfahren. Das religiöse Verhältnis der persönlichen Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen Gott, d. h. das logisch unbegreifliche Ineinander von Einheit und Geschiedenheit zwischen Gott und Ich ist allerdings das Medium, in welchem die Gegensätze, deren exklusives Verhältnis bisher zur moralistischen, intellektualistischen und mystischen Verunreinigung des Christentums geführt hatten, eine ganz neue Verbindung eingehen, nämlich die Gegensätze zwischen Rationalismus und Mystizismus, zwischen Religion und Sittlichkeit, zwischen Intellektualismus und Voluntarismus. Was den ersten Gegensatz betrifft, so hat schon das Bisherige gezeigt, wie bei Luther die äußerliche Aufnahme des Schriftinhalts durch das gehörte Wort so mit dem mystischen Verhältnis zu Christus in eins gesetzt wird, daß nicht, wie dies in seiner mittelalterlich orientierten Anfangsperiode noch der Fall ist (vgl. die Psalmenvorlesung), das verbum externum exklusiv neben dem verbum internum hergeht, und der innere mystische Schriftsinn als ein inhaltlich vom wörtlichen Schriftsinn unterschiedener sich nur auf Kosten des letzteren Geltung verschafft, sondern daß die paradoxe Proportion gilt: Je äußerlicher, desto innerlicher; je ausschließlicher wir das bloße transsubjektive Wort haben (verbum solum habemus), desto tiefer ist die subjektive Gewißheit. Gerade die mystische Innigkeit der fides dem Wort gegenüber fordert es, daß jede Schriftauslegung ausgeschlossen bleibt, bei welcher sich das mystisch spekulierende Ich neben dem reinen Schriftwort betätigen kann. Der „Geist" ist im wörtlich verstandenen Wort. Scriptura, id est spiritus in scriptura[1]. Dem entsprechend tritt auch der zweite der genannten Gegensätze, die Unterscheidung zwischen Religion und Sittlichkeit, oder zwischen dem rein religiösen acceptari, „einen gnädigen Gott kriegen" und dem ethischen sanctificari in ein neues Licht. Dabei handelt es sich um die doppelte Beziehung, in welcher das religiöse Verhältnis zu Gott zum sittlichen Leben steht, einmal um die Beziehung zum sittlichen Imperativ als Forderung, also um das Verhältnis zwischen Gesetz und Evangelium,

[1]) Daher der spätere Kampf Luthers gegen den mehrfachen Schriftsinn und die Ansicht, die Schrift sei dunkel und mache spekulative Erklärungen notwendig, vgl. Op. v. a. 5, 160f: ut sit (sc. scriptura) ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, vgl. O. Ritschl, Dogmengesch. des Protestantismus I, S. 83.

und dann um die Beziehung zur Erfüllung der sittlichen Forderung, also um das Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung. Bei beiden Beziehungen zeigt sich dieselbe Hochspannung von zwei proportional gesteigerten polaren Gegenströmungen. Bekanntlich ist für Luther der ganze Schriftinhalt einschließlich dessen, was die wahre innere Herzensstellung zu Gott betrifft, sofern es dem Sünder als Forderung gegenübertritt, Gesetz, derselbe Inhalt, einschließlich der alttestamentlichen Gesetzesvorschriften, sofern es Gnadenverheißung für den Sünder ist, Evangelium. Derselbe Inhalt schafft also als Forderung gefaßt Werkheiligkeit oder Verzweiflung und gehört auf die Seite der gottfeindlichen Mächte, ja mit dem Teufel zusammen; als Verheißung genommen, wirkt er Beseligung und erschließt das Herz Gottes. Philosophisch ausgedrückt: Derselbe Inhalt, als Glied der Relationskette genommen, also den widerstrebenden Inhalten koordiniert, kann, so lange er so gesetzt ist, nie aus der aussichtslosen Kampfsituation heraustreten; als absolut genommen ist er der über allen Kampf von vornherein erhabene Sieger. Die Spannung zwischen diesen beiden Setzungen ergibt auch hier die paradoxe Proportion: Je tiefer die Hoffnungslosigkeit des Kampfes, desto herrlicher ist gleichzeitig der Sieg. Die Verzweiflung, die der Zwang des Gesetzes, das opus alienum Dei, hervorruft, ist nur die Kehrseite für den Trost des Evangeliums, das opus proprium Dei. Ähnlich ist es bei der andern religiös-sittlichen Beziehung, dem Verhältnis zwischen Rechtfertigung und Heiligung. Die ethische Erneuerung ist, wenigstens nach der ersten reformatorischen Konzeption, nicht etwas, was zum Glauben an die voraussetzungslose Annahme durch Gott hinzutritt, so daß es möglich wäre, sie moralistisch auf Kosten des rein religiösen Verhältnisses in den Vordergrund zu stellen oder in einseitiger Religiosität das Sittliche zu vernachlässigen. Vielmehr gilt auch hier die Proportion: Je ausschließlicher das rein religiöse Verhältnis in seiner Unabhängigkeit von allen sittlichen Qualitäten des Subjekts erlebt wird, um so energischer ist der ethische Wille. Sine merito justificari = resurgere = sanctificari (Loofs, a. a. O. S. 698). Je mehr in der fides die Gnade nur als favor Dei und nicht als medicina angenommen wird, um so mehr ist jene Willigkeit und Lustigkeit da, „jedermann Guts zu thun, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden". Je mehr die justificatio als ein rein transsubjektiver forensischer actus extra hominem in coelo gefaßt ist, um so tiefer ist gerade darum die subjektive Gnadengewißheit, die eine Erneuerung der ganzen Person bedeutet[1]. Endlich tritt von hier aus auch

[1]) Es ist hier nicht der Ort, auf den reformatorischen Rechtfertigungsbegriff näher einzugehen und im einzelnen zu zeigen, inwiefern z. B. auch in der Debatte zwischen Loofs und Eichhorn (Th. Stud. u. Krit. 1884, 613 ff., 1887, S. 415 ff.) die Antinomie zwischen der forensischen u. subjektiven Seite der Rechtfertigung nicht so her-

der letzte der erwähnten Gegensätze, die Unterscheidung zwischen der intellektuellen und voluntativen Seite der Religion in eine Synthese, die uns allerdings unverständlich bleibt, solange wir uns noch in der mittelalterlichen Anschauung von der Seelensubstanz und den unterschiedenen Seelenvermögen bewegen. Es läßt sich leicht aus Aussagen Luthers eine Gedankenreihe zusammenstellen, nach der Luthers Glaube ein rein intellektueller Akt ist. Wir sahen, daß bei Duns die beiden Seiten des intellektuellen Glaubensassensus klar auseinandertreten, die vorher in der Definition der fides infusa = inniti primae veritati propter se ipsam ineinanderlagen, die Anerkennung Gottes als des in den Glaubenssätzen enthaltenen Erkenntnisobjekts (verum) und die Anerkennung Gottes als des Subjekts der geoffenbarten Sätze, also als des wahrhaftigen Zeugen (veracitas Dei), also die Zustimmung zu dem Obersatz: Deus est verax, aus welchem als dem primum principium durch einen Syllogismus die Wahrheit der einzelnen Schriftsätze abgeleitet wird, während der Obersatz selbst nur auf irrationalem Wege anerkannt werden kann (vgl. S. 185 ff.). Luther schließt sich ganz dieser letzteren Formulierung des inniti primae veritati an. Der Glaube ist die irrationale Zustimmung zu dem Satz: Deus est verax in promissionibus suis (Op. v. a. 5, 58) oder, Deum non posse mentiri (ib. 3, 468 f.)[1] oder auf Christus angewandt: Verax ergo Christus vere dicit .... (ib. 5, 37). Luther übernimmt den stehenden biblischen Ausdruck des Mittelalters für die intellektuelle Zustimmung zu dem irrational gegebenen Offenbarungswort: captivare intellectum in obsequium Christi, wenn er in den Thesen von 1539 sagt (th. 8): Cum contra Paulus doceat, captivandum esse omnem intellectum (haud dubie et philosophiam) in obsequium Christi (Drews a. a. O. S. 487), oder im Abendmahlsstreit: Ego sane, si non possum consequi, quomodo panis sit corpus Christi, captivabo tamen intellectum meum in obsequium Christi, et verbis ejus simpliciter inhaerens credo firmiter . . . (Op. v. a. 5, 34). In diesem gelten ihm die verba divina als prima principia, aus denen alles abzuleiten ist (ib. S. 83). Aber gerade diese rein intellektuelle Ableitung des Glaubens aus dem Prinzip der veracitas Dei, dieser „grundsätzlich irrationale Intellektualismus", wie ihn O. Ritschl genannt hat, tritt in eine neue Synthese zu dem überall ebenso deutlichen reinen Willenscharakter des Glaubens[2], die diesem Intellektualismus einen neuen Inhalt gibt. Auch hier ist das Verhältnis nicht so, wie man es sich nach der mittelalterlichen Anschauung von den

ausgearbeitet worden ist, daß ein inneres Verständnis der Widersprüche der Apologie möglich wird.

[1]) Vgl. die weiteren Belege bei O. Ritschl, a. a. O. S. 89 ff.

[2]) Z. B. Tischr. II, 179: Das Glaubens Materia ist unser Wille.

Seelenvermögen denken müßte, daß der intellektuelle Assens, sobald er im Vordergrund steht, die Willensbewegung verdrängen oder daß der Wille zum intellektuellen Akt als Supplement hinzutreten müßte. Vielmehr nimmt Luther gerade im schwersten Willenskampf der Anfechtung zu dem rein intellektuellen „Ergreifen" eines Textes oder Spruchs der Bibel (O. Ritschl, a. a. O. S. 94) als zur tiefsten Willensstärkung seine Zuflucht. Es gilt also auch hier die paradoxe Proportion: Je intellektueller und von aller Beimischung des Wollens reiner der Zustimmungsakt ist, um so größer ist gerade darum die voluntative Kraft. Der Einheitspunkt der entgegengesetzten psychischen Lebensformen liegt darin, daß als Inhalt dessen, was die veracitas Dei verbürgt, Christus oder die promissio salutis bezeichnet wird. Damit tritt an die Stelle der disparaten Schriftsätze und Glaubensartikel, deren Wahrheit bei Duns und Occam aus der veracitas Dei abgeleitet wurde, ein einheitlicher Inhalt, in welchem die Ineinssetzung mit dem religiösen Ich schon enthalten war. So ist gerade das verstandesmäßige Fürwahrhalten dieses Inhalts in seiner Loslösung von allen Wollungen und Gefühlen als solches unmittelbar die affektvollste Willensbewegung.

3. Die Anwendung der neuen Intuition auf das Gewißheitsproblem.

Nachdem so ein Gesamtbild der neuen Intuition Luthers in allgemeinen Umrissen gewonnen ist, ist es möglich, daraus das Resultat abzuleiten, das sich aus dieser Zusammenschau der bisher divergierenden Denkformen für das Gewißheitsproblem im engeren, erkenntnistheoretischen Sinne des Wortes ergibt. Wie sich nach dem Bisherigen von vornherein erwarten läßt, hat Luther die Frage, worauf die Gewißheit der Voraussetzung beruhe, daß der im Schriftinhalt sich offenbarende Gott bezw. Christus verax sei, und wie sich diese irrationale Gewißheit der veracitas Dei zur rationalen Evidenz der Axiome verhalte, niemals zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht. Denn die Entstehung der neuen Intuition hatte ja, wie wir sahen, ihren negativen Grund darin, daß Luther infolge eines gewissen Mangels an Veranlagung und Schulung auf diesem Gebiet die Kontinuität mit der erkenntnistheoretischen Tradition des Mittelalters verloren hatte, bezw. nur mit den allgemeinsten Grundelementen der mittelalterlichen Erkenntnislehre, wie er sie in Erfurt in sich aufgenommen hatte, belastet war. Wollte man versuchen, diese Frage sozusagen aus dem Geist der Luther'schen Gesamtanschauung heraus zu beantworten, die Lösung des erkenntnistheoretischen Gewißheitsproblems losgelöst herauszustellen, die der im Bisherigen skizzierte Gesamtentwurf der neuen Betrachtungsweise in nuce enthält, so würde man etwa zu folgender Formulierung gelangen. Die Divergenz der einlinigen und der zweilinigen

Denkweise im Mittelalter hatte für das Gewißheitsproblem die Alternative hinterlassen: Entweder wir denken einlinig. Dann ist der logische Widerspruch zwischen absoluter Setzung und Relationskette in der Einheitssphäre eliminiert. Dann gilt also die Logik, d. h. der Satz des Widerspruchs, absolut. Dann gibt es allerdings unmittelbare Gewißheit über Gott, d. h. die höchste Wirklichkeit, da sie ja im Indifferenzpunkt mit dem Ich identisch ist. Aber, da das Grundprinzip der Logik schrankenlos gilt, kann dieser unmittelbar gewisse Gott nur eben im logischen Grundprinzip selbst, dem allgemeinsten Begriffsinhalt und den logisch-mathematischen Axiomen bestehen. Alles, was nicht logische Ableitung aus diesen ist, ist nach der Logik nicht evident, sondern kontingent. Oder aber wir denken zweilinig. Dann ist das logische Denken durchbrochen. Dann können wir allerdings einen kontingenten, d. h. irgendwie geschichtlich gegebenen konkreten Inhalt als Gott einführen und als gewiß bezeichnen. Aber dann haben wir damit etwas als gewiß bezeichnet, was nach der Logik unmöglich gewiß sein kann. Wir haben also eine überlogische Gewißheit statuiert, die von der logischen Evidenz der Axiome absolut verschieden ist. In Luthers neuer Intuition liegt die Synthese dieser beiden divergierenden Möglichkeiten, d. h. der intuitive Eindruck: beide Gedankenreihen verdrängen sich nicht gegenseitig; der Gedanke, daß Gott das unmittelbar evidente esse im Sinn des Anselm'schen Gottesbeweises, die prima veritas im Sinne des augustinischen veritas-Arguments ist, ist nicht auf Kosten des andern Gedankens da, daß Gott der nur überlogisch gewisse, kontingente, hinter dem geschichtlichen Schriftinhalt stehende Wille ist, sondern beide Gedankenreihen gehören in ihrem Widerstreit zusammen, so daß die Konsequenz, mit der die eine Gedankenreihe zu Ende gedacht wird, der Konsequenz proportional ist, mit der die andere zu Ende gedacht ist. Je völliger der höchste Wert inhaltlich in einem kontingenten, empirischen Einzeldatum (Schriftwort) aufgeht, dessen Absolutheit nur überlogisch gewiß sein kann, um so mehr hat er ebendamit den Charakter des allumfassenden Seins und logischen Axioms, dem unmittelbare logische Evidenz zukommt. Als das erkenntnistheoretisch betrachtet Unbekannteste wird dieser Inhalt das Bekannteste, als das Verborgenste das Offenbarste. Als die nach der zweilinigen occamistischen Erkenntnislehre der subjektiven Erkenntnis völlig entzogene res singularissima ist er das unmittelbar gegebene ens universalissimum des einlinigen Denkens. Luther hat diese erkenntnistheoretische Seite seiner neuen Konzeption nie isoliert von den praktischen Problemen der Heilsgewißheit zur Sprache gebracht. Am deutlichsten tritt sie bei ihm im Zusammenhang mit seinen Gedanken über das in de servo arbitrio behandelte Zentralproblem hervor, in welches sich für den an der Heilsgewißheit Interessierten die Antinomie zwischen absoluter Setzung und Relationskette zusammenfaßt. Es treten dabei die beiden Gedanken

in Antitheſe: 1) Gott als abſoluter iſt alles, da nichts von ihm ausgeſchloſſen werden darf, determiniert alſo alles Geſchehen gleichmäßig; 2) Gott als beſtimmter Inhalt ſteht zu den dieſem Inhalt entgegengeſetzten Inhalten als zu dem Böſen und dem Übel im Widerſtreit, geht alſo in dieſen Inhalten nicht auf, determiniert ſie alſo nicht, iſt alſo nicht abſolut. Auf die Frage der Heilsgewißheit angewendet: 1) Gott will als abſoluter alles Geſchehende, alſo auch die aus dem beharrlichen Gegenſatz zu ihm, ſofern er inhaltlich beſtimmt iſt, entſpringende Verdammung der Sünder. 2) Gott will als inhaltlich beſtimmter nur den ihm konformen Inhalt, alſo das Gute und die Vereinigung der Subjekte mit ihm als dem Guten, alſo die Seligkeit der Geretteten; dies ſteht aber im Widerſtreit mit ſeiner Abſolutheit. In der Behandlung dieſer Antitheſe führt nun Luther den erkenntnistheoretiſchen Gegenſatz zwiſchen dem tranſzendenten, der Kenntnis entzogenen und dem ſubjektiven, bekannten Gebiet ein. Und zwar formuliert er zwei Gedankenreihen, die dieſes erkenntnistheoretiſche Schema in entgegengeſetzter Weiſe auf jene Antinomie anwenden. 1) Fides est rerum non apparentium; ut ergo fidei locus sit, opus est, ut omnia, quae creduntur, abscondantur, non autem remotius absconduntur, quam sub contrario obiectu, sensu, experientia (de servo arbitrio, op. v. a. VII, 154). Die tranſzendente res abscondita iſt alſo die unbedingte Gnadenverheißung und Rechtfertigung, die Sache des Glaubens iſt, alſo die relative Seite der Antinomie. Sic deus, dum vivificat, facit illud occidendo, dum iustificat, facit illud reos faciendo . . . Sic aeternam suam clementiam et misericordiam abscondit sub aeterna ira, iustitiam sub iniquitate. Hic est fidei summus gradus, credere illum esse clementem, qui tam paucos salvat, tam multos damnat, credere iustum, qui sua voluntate nos necessario damnabiles facit (ib.). 2) Aliter de Deo vel voluntate Dei nobis praedicata, revelata, oblata, culta, et aliter de Deo non praedicato, non revelato, non oblato, non culto disputandum est. Quatenus igitur Deus sese abscondit et ignorari a nobis vult, nihil ad nos. Dieſer tranſzendente Wille Gottes iſt die occulta illa et metuenda voluntas Dei, ordinantis suo consilio, quos et quales praedicatae et oblatae misericordiae capaces et participes esse velit (ib. VII, 221). Hier dreht ſich alſo das erkenntnistheoretiſche Verhältnis um. Die res abscondita iſt jetzt das, was nach dem vorhergehenden Gedankengang in obiectu, sensu, experientia gegeben war, nämlich die auf Beſeligung und Verdammung gleichmäßig ſich erſtreckende göttliche Determination, alſo die abſolute Seite der Antinomie.

Luther hat in dieſem Zuſammenhang keine Anleitung für das Verſtändnis der inneren Zuſammengehörigkeit dieſer beiden entgegengeſetzten

Anwendungen des erkenntnistheoretischen Schemas auf dasselbe Problem gegeben. So erhalten wir von der ersten Formulierung aus den Gedanken: Der Inhalt, der in der fiducia promissionis, in dem am Wort hängenden Glauben nach dem Früheren unmittelbar als im Herzen wohnender Christus mit innerer Evidenz gegenwärtig ist, ist gerade das erkenntnistheoretisch transzendente Innerste Gottes, über das hinaus es nichts Objektiveres mehr in Gott gibt, demgegenüber alle Spekulationen über Gottes absolutes Wesen und unberechenbar doppelseitigen Willen subjektive Anfechtungen sind. Also, wie Luther so oft ausführt: Wie du ihn glaubst, so hast du ihn; Gott und Glaube gehören zusammen. Haec duo, fides et Deus, una copula coniungenda sunt . . . Iam in quacunque re animi tui fiduciam et cor fixum habueris, haec haud dubie deus tuus est. Gottes Meinung und Herz ist es, uns die Sünden zu vergeben durch seinen Sohn. Die Spekulationen de divinitate nuda sind abzuweisen[1]. Auf Christus angewandt: Christum cognoscere est beneficia eius cognoscere. Der sich mit dem Ich in eins setzende Wortinhalt ist gerade das transzendente Ding an sich in Christus, demgegenüber die Spekulationen über seine Naturen als subjektive Menschengedanken abzuweisen sind. Demgegenüber erhalten wir von der zweiten Formulierung aus den entgegengesetzten Gedanken: der in der Schrift gegenwärtige Gott der voraussetzungslosen Gnadenverheißung ist nur die der Subjektivität zugekehrte Seite Gottes. Gott als unbestimmtes, allumfassendes esse und unberechenbar doppelseitiges dominium absolutum steht als transzendentes Ding an sich Gottes dahinter. Wir haben es mit diesem deus absolutus nicht zu tun. Relinquendus est igitur Deus in maiestate et natura sua, sic enim nihil nos cum illo habemus agere, nec sic voluit a nobis agi cum eo, sed quatenus indutus et proditus est verbo suo, quo nobis sese obtulit, cum eo agimus . . (de servo arb. op. v. a. VII, 222). „Gott, wie er ist in ihm selbst und in seiner Majestät", in praedicamento substantiae, bleibt ganz im Sinn der Erkenntnistheorie von Duns und Occam eine transsubjektive Sache, während wir es nur mit den signa zu tun haben, die sich prädikativ auf sie beziehen.

Luther hat den Gegensatz dieser beiden Gedanken nur in der allgemeinen Erkenntnis zusammengeschaut, daß beide als notwendige Antinomie in der fides ineinanderliegen. Denn — diesen Gedanken Luthers hätte man nie übersehen sollen — die fides ist es gerade, die Gott als das alles erfüllende esse und alles gleichmäßig determinierende dominium absolutum postuliert und ohne diese Voraussetzung nicht existieren kann. Itaque fides Christiana prorsus exstinguitur, promissiones Dei

[1]) Vgl. die Belegstellen bei Köstlin, Luthers Theologie ² II, 56 ff.

et universum evangelium penitus corruit, si doceamur et credimus, non esse nobis sciendam praescientiam Dei necessariam necessitatemque faciendorum (ib. 138). Igitur pius animus non exhorret audire, Deum esse in morte vel in inferno, quorum utrumque horribilius ac foedius est antro vel cloaca. Imo cum Scriptura testetur, Deum esse ubique et replere omnia ... necessario discet et noscet eum ibi esse (ib. 141). Ex quo sequitur irrefragabiliter, omnia quae facimus, omnia quae fiunt, etsi nobis videntur mutabiliter et contingenter fieri, revera tamen fiunt necessario et immutabiliter, si Dei voluntatem spectes (ib. 134). Es ist also dieselbe fides, die den alles erfüllenden und determinierenden Gott als transzendentes und doch unmittelbar evidentes Glaubensobjekt allen subjektiven Erfahrungseinwänden gegenüber festhält und die gleichzeitig vor dem alles determinierenden deus absolutus als vor einem transzendenten Geheimnis flieht (Deum absolutum debent omnes fugere) und die Gnadenverheißung des nur kontingent gegebenen deus revelatus ergreift. In der fides liegt also die Synthese der beiden entgegengesetzten Anwendungen des erkenntnistheoretischen Verhältnisses zwischen subjektiver Erscheinung und transzendentem Ding an sich auf die Beziehung zwischen der doppelten Determination und dem unbedingten Heilswillen. In ihr wird beides in eins gesetzt: einerseits die Transzendenz des Heilswillens und die subjektive Erfahrung des unberechenbaren Doppelwillens, andererseits die Transzendenz des absoluten Doppelwillens und die subjektive Erfahrung des unbedingten Heilswillens. In der fides wird also eine logisch widerspruchsvolle Umkehrbarkeit des erkenntnistheoretischen Schemas erlebt. Beide Seiten der fides gehören zusammen wie die Lichtseite und die Nachtseite eines der Sonne zugekehrten Gestirns. Scheidet man, wie es die an A. Ritschl sich anschließende Lutherinterpretation versucht hat, die eine nominalistische Gedankenreihe als sekundäres mittelalterliches Residuum aus Luthers eigentlicher Grundanschauung aus, so wird dadurch auch die andere Gedankenreihe, die Objektivierung des isolierten Liebeswillens Gottes zu einer Wiederholung mittelalterlicher Gedanken, wie sie bei Abälard, aber auch in der Gottesanschauung der Mystik hervorgetreten sind. Neu werden die beiden mittelalterlichen Gedankenreihen nur durch die unheimlich-paradoxe Synthese, in der sie bei Luther als die Tag- und Nachtseite eines und desselben Gottesverhältnisses identifiziert sind.

Im Licht dieser Ineinssetzung von zwei entgegengesetzten Gedankengängen bekommt Luthers Synthese: verbum est principium primum einen Sinn, dessen gedankenmäßige Klarstellung Luther allerdings einer späteren Generation überlassen hat. Das Absolute, das als allumfassender Inhalt logische Evidenz hat, wird in eins gesetzt mit dem kontingenten

Wortinhalt, der als solcher nur überlogische Gewißheit haben kann. Selbstverständlich hat sich Luther über die philosophische Tragweite dieser Umkleidung einer kontingenten Größe mit dem Charakter der logischen Evidenz keine weiteren Gedanken gemacht. Aber er zieht nicht nur gelegentlich die Evidenz der mathematischen Axiome zur Illustration der christlichen Gewißheit heran[1], sondern er setzt den axiomatischen Charakter der christlichen Wahrheitsgewißheit überall da instinktiv voraus, wo er auf die Quelle derselben zu sprechen kommt.

Nach den gelegentlichen Äußerungen Luthers über die Eigenart der christlichen Wahrheitsgewißheit ist nämlich die Gewißheit des Wortinhalts für den Gläubigen so mit dem Wortinhalt selbst unmittelbar gegeben, daß sie von den Faktoren, die den Inhalt als göttlich darbieten oder übermitteln, völlig unabhängig ist. Luther weiß sehr gut, daß im Sterben jede auch noch so hohe Autorität, auf deren Aussage hin man das Wort als göttlich hingenommen hat, rettungslos versagt. Auch wenn Papst, Konzilien und heilige Väter als Eideshelfer auftreten, „so kann dir der Teufel alsobald ein Loch machen und eingeben, wie wenn es falsch wäre, und sie geirrt hätten. Wenn dir eine solche Versuchung einkommt, so liegst du schon darnieder." Es liegt darum alles an der völligen Unabhängigkeit der Gewißheit von allen Faktoren der Darbietung. Es wäre also — dies ist die eine Seite dieser Unabhängigkeit — der Schrift zu glauben, auch wenn Herodes oder Pilatus sie sagte; was Christum predigt, wäre apostolisch, wenn es gleich Judas, Hannas, Herodes und Pilatus täte[2]. Umgekehrt „muß das Wort" — dies ist die andere Seite dieser Unabhängigkeit — „für sich selbst ohn alles Aufsehen der Person dem Herzen genug tun, den Menschen beschließen und begreifen, daß er gleich darinnen gefangen fühlt, wie wahr und recht es sei, wenngleich alle Welt, alle Engel, alle Fürsten der Höllen anders sagten, ja wenn Gott gleich selbst anders sagte" (E² 10, 163). Wenn der Schriftinhalt in dieser Weise völlig unabhängig von den Faktoren, die ihn darbieten und die ihn leugnen, für den Gläubigen den zureichenden Grund seiner Gewißheit in sich selber hat, genau wie der Inhalt $3 + 2 = 5$, so lassen sich bei ihm, wie bei den logisch-mathematischen Axiomen, die beiden psychischen Akte nicht unterscheiden, die bei allen andern Inhalten auseinandertreten, nämlich die Apperzeption und die Evidenz, die Aufnahme

[1]) Z. B. E² 13, 231: Das muß ich so gewiß wissen, als daß 3 und 2 5 machen, denn das ist so gewiß, wenngleich auch alle Konzilien anders sagten, so weiß ich, daß sie lügen. Item, daß eine Elle länger sei als eine halbe, das ist gewiß, wenngleich alle Welt dawider sagt, weiß ich dennoch, daß es nicht anders ist. Wer beschleußt mich da? Kein Mensch, sondern allein die Wahrheit, die so ganz gewiß ist, daß sie niemand leucken kann. Vgl. Ihmels, Die christliche Wahrheitsgewißheit² S. 42.

[2]) E² 10, 370; 63, 157. Ihmels, a. a. O. S. 33.

des Inhalts ins Bewußtsein und die Vergewisserung des aufgenommenen Inhalts. Da die Aufnahme des Schriftinhalts als der göttlichen promissio und remissio peccatorum gleichbedeutend mit Herzensvertrauen ist, so fällt also assensus dem Schriftinhalt gegenüber, gewisses Fürwahrhalten desselben und fiducia in eins zusammen. Es lassen sich, wie Ihmels gezeigt hat (a. a. O. S. 24ff.), bei Luther nicht zwei Akte unterscheiden, 1) die Sicherstellung der Schrift als formaler Auktorität und 2) die Aneignung des so sichergestellten Inhalts[1]. Beides ist identisch. Wir werden der Schrift nur in und mit ihrem Inhalt gewiß. Die moderne Alternative: persönliche Gottesgewißheit oder Auktoritätsglaube an die Schrift, entsteht deshalb für Luther nicht. Infolgedessen fallen für ihn von vornherein alle Reflexionen hinweg, die entstehen, sobald subjektive Gewißheit und objektive Schriftauktorität als zwei gegeneinander isolierte Größen behandelt werden, die erst zueinander in Beziehung gesetzt werden müssen. Er wird nicht auf die Frage geführt, die sich vom isolierten subjektiven Standpunkt aus aufdrängt: Wenn die persönliche Gewißheit des einzelnen über das entscheidet, was göttlich ist, wie kann dann von einer für eine Mehrheit gültigen Auktorität die Rede sein? Ebensowenig kommt er auf die andere Frage, die vom isolierten objektiven Standpunkt ausgeht: Wenn uns die Schrift als objektive Auktorität gegenübertritt, wie ist es möglich, ihrer subjektiv sicher zu werden, da ja alle Untersuchungen über Herkunft und Verfasser der Schrift ihre Wahrheit nie evident machen können? Alle diese Probleme, die aus der Unterscheidung zwischen dem objektiven Inhalt an sich und der subjektiven Gewißheit desselben erwachsen, können gar nicht entstehen, wenn die Gewißheit um den Schriftinhalt die Eigenart der Evidenz der mathematischen Axiome hat, bei denen der Inhalt und die Gewißheit desselben auch nicht in Gedanken voneinander losgelöst werden können. Nur eine Frage taucht auf, und in dieser läßt sich jetzt das ganze Gewißheitsproblem zusammenfassen: Wenn wirklich „das Wort für sich selbst" „dem Herzen genug tut", daß „es fühlt, wie wahr und recht es sei", warum glauben dann nicht alle, die das Wort hören? „Wo es das äußerliche Wort allein sollte tun, würden alle gläubig, welche es hören; welches doch nicht geschiehet"[2]. Hier tritt der logische Widerstreit hervor, den diese ganze Umkleidung eines nicht axiomatischen Inhalts mit

---

[1]) Auch die bekannten Aufforderungen Luthers zum schlichten „Jasagen" dem noch unverstandenen Gotteswort gegenüber, die dem oben Gesagten zu widersprechen scheinen, verlangen doch nie die Annahme unverstandener Sätze auf kirchliche Autorität hin, also eine fides implicita, sondern eine Betätigung der fiducia gegenüber dem in der Schrift gegenwärtigen persönlichen Gott und seinem für den Menschenverstand immer unerforschlich bleibenden Wesen.

[2]) Epist., ed. De Wette V, S. 85.

axiomatischer Evidenz in sich trägt. Denn wenn es möglich ist, das Wort zu hören, ohne daß Gewißheit seines Inhalts entsteht, so fällt damit Inhalt und Gewißheit wieder auseinander, die Unzertrennlichkeit von Inhalt und Gewißheit ist also aufgehoben, ohne die Selbstevidenz nach Art der mathematischen Axiome logisch undenkbar ist. Die Antwort, die Luther auf diese Frage gibt, ist nur ein Ausdruck für die Unlösbarkeit des Widerstreits. Nur auf unbegreiflichem, überlogischem Wege kann es geschehen, daß das Nichtevidente die Eigenart des Evidenten erhält. „Der Heilige Geist muß wirken inwendig in dem Herzen der Zuhörer und das äußerliche Wort allein nichts ausrichtet." „Wenn man nun fragt, woher weißt du es? daß man antworte: ich weiß es daher, daß ichs im Wort und Sakrament und Absolution also höre, und daß mirs der Heilige Geist ebenso im Herzen sagt, wie ichs mit den Ohren hier im Glauben höre, daß Christus für mich Mensch wurde, gestorben und wieder auferstanden sei . . ., das ist, wie der Heilige Geist eben ins Herz schreibt, so reimt es sich mit der Heiligen Schrift" (vgl. Ihmels, a. a. O. S. 12). Damit ist die Grundlage für das spätere Dogma vom testimonium Spritus sancti geschaffen. Schon bei dieser intuitiven Konzeption desselben ist deutlich, daß die Einführung eines supranaturalen Faktors, der das äußere Wort innerlich ins Herz schreibt, nicht als eine logisch verständliche Lösung der Gewißheitsfrage gemeint sein kann. Denn sobald das „Wirken des Geistes inwendig im Herzen" als ein vom Wortinhalt selbst unterscheidbarer zu ihm „hinzutretender" Faktor aufgefaßt wird, tritt er in Widerspruch mit den übrigen Aussagen Luthers, nach denen „das Wort für sich selbst", eben gerade unabhängig von allen Faktoren, die es als göttlich legitimieren könnten, „dem Herzen genug tut", und schafft ganz gegen Luthers Intentionen ein vom Wortinhalt geschiedenes, über diesem stehendes zweites Gewißheitskriterium im Innersten des Herzens, von welchem das Wort seine Evidenz zu Lehen nimmt. Damit wäre also die Selbstevidenz des Wortes gerade aufgehoben, zu deren Erklärung das innere Geisteszeugnis herangezogen war. Es zeigt sich also auch wieder in Luthers unreflektierten Äußerungen die Zusammenschau zweier logisch unvereinbarer Gedanken, die sich nur in der paradoxen Formulierung ausdrücken läßt: das Geisteszeugnis ist ein dem Wort gegenüber transzendenter Faktor, der dem Wort eine Gewißheit verleiht, in deren Wesen es liegt, durch keinen dem Wort gegenüber transzendenten Faktor bewirkt zu sein.

XII. Die Gewißheitsbegründung in den ersten systematischen Entwürfen der protestantischen Theologie, bei Melanchthon und Calvin.

1. Die Gewißheitsbegründung bei Melanchthon.

Überblickt man die Gedankenwelt Luthers, wie sie sich in einer Fülle kühner Einzelkonzeptionen vor uns ausbreitet, die nebeneinandergestellt eine Reihe paradoxer Antithesen ergeben, so muß man es als ein Glück ansehen, daß er nie Anlaß gehabt hat, seine Gedankenwelt in einem System zusammenzufassen. Denn er wäre nicht dazu imstande gewesen — um das von ihm in den Thesen von 1539 angewandte Bild zu gebrauchen —, den neuen Wein in neue Schläuche zu fassen. Die neue von ihm unbestimmt geahnte Form der Dogmatik, die der ihm eigenen Zusammenschau logisch unvereinbarer Reihen adäquat gewesen wäre, hätte sich fundamental von dem bisher üblichen Dogmensystem unterscheiden müssen, das, wie wir früher sahen, durch Einschiebung systematischer Ansätze in die Lücken eines historisch gegebenen biblisch-kirchlichen Schemas entstanden war. Mochte man diesem neuen Entwurf der Dogmatik, wie es die ersten reformatorischen Programme nahe legen, den Begriff iustificatio oder den der fides oder das Verhältnis von Gesetz und Evangelium zugrunde legen, auf alle Fälle mußte in ihm der ganze Schriftinhalt, der im bisherigen Schema in entlegene Kapitel zersprengt war, in einem Brennpunkt gesammelt sein, und dieser Brennpunkt, der alle Strahlen der Schrift konzentriert auffing, mußte zugleich den Schnittpunkt bilden, in welchem die Einheit und Divergenz der objektiven und subjektiven, religiösen und ethischen, voluntaristischen und intellektualistischen Linien gleichzeitig deutlich wurde, die im bisherigen Schema in den gesonderten Gebieten der Gotteslehre, Anthropologie, Christologie, Gnadenlehre und Sakramentslehre unausgeglichen nebeneinander herliefen. Luther wäre nicht imstande gewesen, das neue erkenntnistheoretische Fundament zu legen, das die Durchführung eines solchen systematischen Entwurfs erfordert hätte. Wie wir sahen, war die neue Konzeption nicht zum wenigsten dadurch ermöglicht worden, daß Luther die Kontinuität mit der philosophischen Arbeit der bisherigen systematischen Theologie verloren hatte. Diese Verachtung der philosophischen Schultradition, die die negative Voraussetzung für Luthers Gedankenproduktion gewesen war, wirkte zwar auch bei denen noch fort, die die ersten systematischen Zusammenfassungen der neuen Anschauung wagten, bei Melanchthon und Calvin, aber nicht mehr in der ursprünglichen Stärke. Wie ein blendendes Licht bei seinem ersten Aufleuchten den ganzen Gesichtskreis ausfüllt und alles, was bisher sichtbar gewesen war, in einen flimmernden Nebel hüllt, sobald sich aber das Auge daran gewöhnt hat,

die Konturen der bisher sichtbaren Wirklichkeit langsam wieder aus dem Lichtnebel hervortreten, so war zunächst unter dem Eindruck des Neuen die bisherige systematische Arbeit in den Nebel der Vergangenheit zurückgetreten. Sobald man sich aber an das neue Licht gewöhnt hatte, wurden langsam die Konturen der bisherigen Systematik wieder sichtbar.

Melanchthon „hat als vierzehnjähriger Knabe zu Heidelberg das Baccalaureatsexamen in der via antiqua gemacht und sich kurz darauf als Magister in Tübingen der via moderna angeschlossen, ersteres ohne jede bewußte Absicht, letzteres nur, um ungestörter seinen aristotelischen Studien nachgehen zu können“ [1]. Auf die Gestaltung seiner philosophischen Grundbegriffe hat also vor allen Dingen der Aristotelismus in seiner ursprünglichen, noch nicht vom Mittelalter modifizierten Gestalt eingewirkt, daneben Plato, dem er zur Ergänzung des aristotelischen Empirismus den aprioriischen Erkenntnisbestand der menschlichen Vernunft entnimmt [2], später der stoische Eklektizismus Ciceros. Unter den Einflüssen, die entscheidend auf seine Grundanschauungen eingewirkt haben, fehlt also auf der einen Seite jeder Einschlag ontologistischen, einlinigen Denkens, andererseits die ganze Fortbildung, die der Aristotelismus im Mittelalter von Thomas bis Occam erfahren hat. Da die Berührung mit der via moderna in Tübingen nur ganz oberflächlich gewesen sein kann, so befindet sich bei ihm die Reflexion über das theologische Erkenntnisproblem ungefähr in dem Stadium, das sie vor Thomas erreicht hatte, also im Stadium der ihrer eigenen Konsequenzen noch nicht bewußt gewordenen zweilinigen Denkweise. Die göttliche Wirklichkeit des unbewegten Weltbewegers ist der Subjektivität transzendent. Das Subjekt kann aber mit Hilfe seiner drei causae certitudinis oder ἀξιώματα, experientia universalis, principia et demonstrationes [3] auf dem Wege des Rückschlusses aus der Naturordnung, die sowohl als Ursachenreihe wie als zweckvoller Organismus in Betracht kommt, aus der vernünftigen und sittlichen Natur des Menschengeistes, zuhöchst aus der insita menti notitia seu πρόληψις de Deo [4] zu jener transzendenten Wirklichkeit gelangen. Wohl weiß Melanchthon, daß diesen Rückschlüssen eine gewisse Unsicherheit anhaftet, daß der Streit der Meinungen darüber nicht aufhört, daß deshalb ihnen gegenüber eine gewisse ἐποχή statthaft ist (C. R. 21, 605). Aber diese Einsicht in die Unsicherheit des Schlusses auf das Transzendente ist noch nicht zu der klaren Erkenntnis fortgebildet, die dieselbe von aristotelischen

[1]) Tröltsch, Vern. u. Off. nach J. Gerhard u. Melanchthon, S. 56.

[2]) Vgl. Herrlinger, Die Theologie Melanchthons. 1879. S. 392.

[3]) z. B. C. R. 21, 604 und öfter. Vgl. über die diesbezüglichen Abschnitte in der Dialektik und Anthropologie besonders Tröltsch, a. a. O. S. 70 f.

[4]) Vgl. die Aufzählung der neun Gottesbeweise Melanchthons bei Herrlinger, a. a. O. S. 392 f.

Voraussetzungen aus bei Duns und Occam erreicht hatte, und die sich in den drei Sätzen zusammenfassen läßt: 1) Jeder Rückschluß aus innerweltlichen Wirklichkeiten auf ihre unsichtbaren Vorbedingungen kann ebensogut auf innerweltliche wie auf transzendente Bewegungsursachen führen und ebensogut auf einen Faktor wie auf eine Mehrheit von Faktoren; 2) Aussagen über eine transzendente substantia separata bezw. res singularis sind nur sub ratione communi logisch möglich, können sich also nur in den allgemeinsten, der Erfahrung und dem transzendenten Gebiet gemeinsamen Begriffen bewegen; 3) Aussagen über die transzendente res sub ratione propria sind logisch betrachtet willkürlich, solche Aussagen als gewiß zu bezeichnen, widerstreitet also der Logik. Solange diese den Aristotelismus über sich selbst hinausdrängenden Konsequenzen noch latent sind, solange vor allen Dingen der logische Widerspruch jeder Gewißheit über eine transzendente Kontingenz noch nicht zum Bewußtsein gekommen ist, erscheint auch der Gültigkeitsanspruch der historisch überkommenen Schriftaussagen über Gottes Wesen und Willen noch nicht als ein Faustschlag gegen die Logik, der einen Kampf auf Leben und Tod zwischen der Offenbarungsinstanz und den Vernunftaxiomen heraufbeschwören muß. Vielmehr können die beiden in Todfeindschaft gegeneinander befindlichen Instanzen in einem naiven Kompromiß als zwei Wahrheitsquellen nebeneinander aufgeführt werden. In der Aufzählung der verschiedenen Arten von necessitas stellt Melanchthon neben die mathematische Notwendigkeit oder necessitas definitionis die Notwendigkeit des kontingenten Gotteswillens oder necessitas consequentiae i. e. eorum, quae sunt quidem re ipsa mutabilia, sed non mutantur, quia sic Deo decreta sunt (vgl. Herrlinger, a. a. O. S. 403), ohne eine Dissonanz zwischen diesem entgegengesetzten Gebrauch des Notwendigkeitsbegriffs zu empfinden. Aus dem kontradiktorischen Verhältnis zwischen Vernunftaxiom und certitudo Scripturae, das nur eine Entscheidung für die eine Art von Gewißheit auf Kosten der andern zuläßt, wird ein Koordinationsverhältnis zweier aneinandergrenzender Gebiete, indem bei beiden Gewißheitskriterien die Konsequenzen latent bleiben, die den Keim der Kollision in sich tragen. Auf dem Vernunftgebiet wird der absolute Unterschied im Dunkel gelassen, der zwischen bloßen Wahrscheinlichkeitsgründen, wie sie in den rationalen Schlüssen auf das Transzendente enthalten sind, und der Evidenz besteht, die allein religiös wertvoll ist. Infolgedessen tritt an die Stelle von Luthers leidenschaftlicher Verachtung der Vernunftaussagen in Glaubenssachen eine gewisse religiöse Schätzung der lux naturalis, der auch nach dem Fall nicht ganz erloschenen Strahlen der Weisheit Gottes, die dem christlichen Glauben zur Vorbereitung und Stärkung dienen (z. B. C. R. 15, 832). Andererseits bleibt auf dem Offenbarungsgebiet der vom Mittelalter so scharf herausgearbeitete absolute Unterschied un-

deutlich, der zwischen der Annahme des Schriftinhalts aus Pietät gegen den auktoritativen Wert der Quellen besteht, aus denen wir ihn kennen lernen, und einem Assens diesem Inhalt gegenüber, der von den Faktoren, die ihn übermitteln, völlig unabhängig macht. Über diesen spezifischen Unterschied zwischen der fides acquisita ex testimoniis auctoritatum und dem inniti veritati propter se ipsam, den Luther noch so scharf empfunden hatte, legte sich bei Melanchthon unter dem Einfluß seiner humanistischen Bildung ein Schleier, der die Gegensätze unbestimmt ineinanderfließen ließ. In dem humanistischen Ideal, zu den Quellen zurückzukehren und alles aus den besten Autoren primär zu schöpfen[1], das er in seiner Wittenberger Antrittsrede: „De studiis corrigendis" auf die Schrift anwandte, lag beides ungeschieden ineinander, die Annahme des Schriftinhalts lediglich deshalb, weil uns die Schrift als das klassische Dokument der göttlichen Wahrheit überliefert ist, und die durch die ästhetischen Stimmungsäußerungen jener Rede doch immer wieder durchklingende religiöse Empfindung, daß wir hier aus der Quelle trinken, also vor einem Inhalt stehen, der sich uns durch sich selbst als unmittelbare Selbstbekundung Gottes bezeugt. Indem so sowohl auf dem Vernunftgebiet wie auf dem Offenbarungsgebiet über den Konsequenzen der beiderseitigen Gewißheitskriterien ein Nebel liegt und auf beiden Gebieten die Grenzen zwischen Wahrscheinlichkeit, auktoritativer Annahme und Gewißheit ins Unbestimmte verschwimmen, entsteht jene oberflächliche Koordination heterogener Gründe für die Annahme der Offenbarung, die so nachhaltig auf die spätere Entwicklung der Dogmatik eingewirkt hat.

Schon in der dritten Ausgabe der loci (1543) werden zunächst die Argumente aufgeführt, die sich meistens schon bei den Apologeten finden, die Wunder, das Alter der Lehre, ihre Vortrefflichkeit im Vergleich mit der heidnischen Philosophie, die beständige Erhaltung der Kirche. Daneben steht dann als koordinierter Grund die Tatsache, daß beim Hören des Evangeliums der Geist sich im Sinne von Röm. 8 an den Herzen bezeugt und dadurch Zustimmung hervorruft: Mens movetur illis testimoniis et juvatur a spiritu sancto ad assentiendum, oder, wie es im Kolosserbrief von 1534 im deutlicheren Anschluß an Luther heißt: Sed cum humanae mentes audiunt verbum Dei, simul spiritus sanctus movet eas, ut credant[2]. Es wird also nicht mehr empfunden, daß die Begründung der Gewißheit auf dieses logisch unbegreifliche, spirituale Motiv zur Annahme des Inhalts um seiner selbst willen den Wert der vorher genannten Gründe aufhebt, da sie die Qualität der den Inhalt mitteilenden Faktoren, auf die sich jene Gründe beziehen, als

[1]) Fontes ipsos artium ex optimis autoribus hauritis. C. R. 11, 22.
[2]) C. R. 15, 175. Vgl. Herrlinger, a. a. O. S. 355, 357 f.

Vergewisserungsmotiv eben gerade ausschaltet, jene Gründe also religiös betrachtet als schädlich erscheinen läßt, da sie auf eine ganz falsche Fährte führen. Sind einmal diese verschiedenen Begründungsweisen, die sich wie Feuer und Wasser zueinander verhalten, gedankenlos als zwei koordinierte Gebiete nebeneinandergestellt, liegen Philosophie und Offenbarung nebeneinander wie zwei Elemente, die man wie zwei „Brühen" nicht ineinander rühren soll, wie zwei Getreidearten, die nicht auf einen Acker gesät werden dürfen, so kann Luthers Verdikt gegen die Vernunft von Fall zu Fall immer in Anwendung gebracht werden, sobald eine Kollision eintritt. „Man darf in der Erklärung einer Schriftstelle vom buchstäblichen Sinn nicht deswegen abgehen, weil derselbe dem Urteil der Vernunft widerspricht" (C. R. 13, 443). Bezüglich der Trinität „ist nicht darauf zu sehen, was der menschlichen Vernunft angemessen scheint, sondern was das Zeugnis der apostolischen Schriften deutlich lehrt. Und je größer diese Geheimnisse sind, desto größer ist die Frechheit, Unbegreifliches anfechten zu wollen"[1]. Die gelegentliche Ausschaltung der Logik hindert nicht, ihr in andern Dingen wieder die Entscheidung zu überlassen und an der una veritas aeterna et immota etiam in artibus festzuhalten. Es ist noch nicht zum Bewußtsein gekommen, daß die Ausschaltung eines logischen Axioms im kleinsten Gebiete die Logik überhaupt aufhebt. Die Logik erscheint vielmehr als eine Instanz, mit der sich paktieren läßt, ein Apparat, den man von Fall zu Fall in Gang setzen und wieder stillstellen kann.

So verwandelt sich die Spannung, die bei Luther noch als unversöhnliche, nur intuitiv zusammengeschaute Antinomie empfunden war, in eine Grenzregulierung[2] zwischen zwei Gebieten, dem der Vernunft und dem der Offenbarung, bei der der latente Widerspruch, wo er einmal aufbrechen will, immer von Fall zu Fall schnell beschwichtigt wird, indem man ihn als Übergriff der durch den Fall korrumpierten Vernunft in ein ihr heterogenes Gebiet bezeichnet. Dieser Kompromiß hängt aufs engste zusammen mit der Lösung des Widerstreits zwischen Gesetz und Evangelium, auf den Melanchthon den Gegensatz von Vernunft und Offenbarung zurückführt. Wie Tröltsch gezeigt hat, nahm Melanchthon der Lehre Luthers von Gesetz und Evangelium dadurch den antirationalen Charakter, daß er das spirituale Element des Gesetzes, das bei Luther als imperatorische Gottesoffenbarung mit der Gottesoffenbarung des Evangeliums in irrationalem Widerstreit lag, auf die Seite der Vernunft schlug, indem er es der urständlichen vollen Gesetzeserkenntnis einverleibte, so daß von dem

[1]) C. R. 3, 748. Herrlinger, a. a. O. S. 402.

[2]) Necessarium esse judico, ostendere utrumque doctrinae genus . . . . et fines eorum regere . . ., ne possit iterum in Christianae doctrinae possessionem Philosophia irrumpere C. R. 11, 162. Tröltsch, a. a. O. S. 70.

Unterschied zwischen den der Vernunft unmittelbar zugänglichen praecepta externa und den durch die Offenbarung wiedererschlossenen praecepta interna abgesehen werden konnte (Tröltsch, a. a. O. S. 159 f., 192 f.). Die Gleichsetzung von Vernunft und Gesetz, Offenbarung und Evangelium, die damit gegeben ist, deckt den Zusammenhang auf, in welchem die Nebeneinanderstellung von Vernunft und Offenbarung mit der theologischen Gesamtanschauung Melanchthons steht. Denn philosophisch betrachtet gehört sowohl das Gesetz als die auf Erfahrung und Axiome beschränkte Vernunft auf die Seite der relativen Setzung eines Inhalts im Relationszusammenhang, der in einer unlösbaren Antinomie steht zur absoluten Setzung dieses Inhalts, wie sie sowohl im Evangelium als in der überlogischen Evidenz der Offenbarung enthalten ist. Wie in diesem Zusammenhang nur angedeutet werden kann, entspricht die Situation des hoffnungslosen Kampfes mit entgegengesetzten Elementen, die dem Wortinhalt die imperatorische Form des Gesetzes gibt, der endlosen Relationskette, aus der die in den axiomatischen Denkformen sich fortbewegende Erfahrung, also die ratio nie herauskommt. Beides sind nur Varianten der relativistischen Seite der Antinomie. Auf der andern Seite entspricht die absolute, allem Kampf entrückte Setzung, die demselben Inhalt den Charakter des Evangeliums gibt, der supranaturalen, vom Relativismus aus unbegreiflichen Evidenz der Offenbarung. Beides sind nur Varianten der absoluten Seite der Antinomie. Von hier aus wird sofort verständlich, daß die Verwandlung der Antinomie zwischen dem Vernunftprinzip und der übernatürlichen Evidenz in ein Koordinationsverhältnis zweier Nachbargebiete bei Melanchthon Hand in Hand geht mit der Umwandlung der Antinomie zwischen der imperatorischen und der evangelischen Darbietung desselben göttlichen Inhalts in eine Gebietsscheidung zwischen dem Gesetz, das auf der wesentlichen Natur des Menschen beruht, und dem Evangelium, das aus der geheimen Weisheit Gottes als reines Mysterium hervorgegangen ist.

So kommt es zu der Formulierung, die als klassischer Niederschlag dieser ganzen noch unentwickelten Reflexion über das Gewißheitsproblem gelten kann: Sunt normae certitudinis juxta philosophiam tres: experientia universalis, noticiae principiorum et intellectus ordinis in syllogismo. In ecclesia habemus quartam normam certitudinis patefactionem divinam, quae extat in libris propheticis et apostolicis (C. R. 13, 151). Diese Addition des überlogischen Prinzips zu den drei logischen Kriterien als vierte Gewißheitsnorm liegt denn auch der schlichten Prinzipienlehre zugrunde, die Melanchthon den loci von 1559 als praefatio vorangeschickt hat. Zunächst wird deutlich gesagt, daß der Inhalt der Offenbarung in der Tat eine Gewißheit nach Art der mathematischen Evidenz für sich in Anspruch

nimmt. Ut certa est cuilibet sano haec sententia: Bis quattuor sunt octo, est enim naturalis notitia ut principiorum; ita sint certi nobis et immoti articuli fidei, comminationes et promissiones divinae ... Aber es stehen hier zwei verschiedene Vergewisserungsmotive nebeneinander: Sed caussae certitudinis diversae sunt. Sententiam de numeris mens suo judicio videt. At articuli fidei certi sunt propter revelationem, quae certis et illustribus testimoniis Dei confirmata est, ut resuscitatione mortuorum et multis aliis miraculis. Da dieser Auktoritäts- und Wunderbeweis einem transzendenten Inhalt gegenüber ungenügend ist, wird er ergänzt durch die innere Mitwirkung des Geistes bei der Zustimmung. Sed quia res sunt extra judicium humanae mentis positae, languidior est assensio, quae fit, quia mens movetur illis testimoniis et miraculis, et juvatur a Spiritu sancto ad assentiendum. Wohl wird der logische Widerstreit leise empfunden, in den sich die Gewißheit dieser Zustimmung mit den Axiomen und der Erfahrung setzt: Etsi autem philosophia docet dubitandum esse de his, quae non sunt sensu comperta, nec sunt principia nec sunt demonstratione confirmata, ut hic licet dubitare seu ἐπέχειν, an sola nubis cavitas sit caussa, cur Iris sit arcus; tamen doctrinam Ecclesiae a Deo traditam sciamus certam et immotam esse, etiamsi nec sensu deprehenditur, nec nobiscum nata est, ut principia, nec demonstrationibus invenitur, sed caussa certitudinis est revelatio Dei, qui est verax. Aber diese Behauptung der Evidenz von Sätzen, die nach den logischen Axiomen immer nur dubitabel bleiben könnten, wird nun nicht etwa aus dem überlogischen Charakter der vorher erwähnten Geisteswirkung erklärt, sondern es wird nur aufgefordert, jene logische ἐποχή den Glaubensinhalten gegenüber nicht aufkommen zu lassen. Quare illam dubitationem philosophicam seu ἐποχὴν nequaquam admittamus ad doctrinam Ecclesiae a Deo traditam .... Non alenda est hic aut laudanda dubitatio, sed sit fides certa assensio, ἔλεγχος, id est certitudo, qua mens convicta divinis testimoniis firmissime amplectitur vocem divinam de rebus non apparentibus, ut loquitur Epistola ad Hebraeos.

Auch dieser Hinweis auf die fides und die ihr eigentümliche Gewißheit vermag es unter Melanchthons Voraussetzungen nicht deutlicher zu machen, wie die Kundgebung einer der Erfahrung entrückten Wirklichkeit mit mathematischer Evidenz umkleidet werden kann. War die fides bei Luther eine den ganzen Schematismus des bisherigen Denkens auseinandersprengende Synthese gewesen, in der sich die Gegensätze des Subjektiven und Transzendenten, des Willensaffekts und des verstandesmäßigen Fürwahrhaltens gegenseitig übersteigerten und wieder in eins

setzten, so hatten sich bei Melanchthon die ruhigen Linien des aristotelischen Weltbildes wiederhergestellt. Alles stand wieder an seiner gewohnten Stelle, die Seele mit ihren beiden reinlich geschiedenen Funktionen, potentia cognoscens und appetitiva, und die Objektivität, die der Seele als Erkenntnisgegenstand oder Willensobjekt gegenüberstand. Unter diesen Umständen kann die fides nichts anderes sein als ein habitus der Seele, für den innerhalb der beiden Seelenpotenzen ein psychologischer Ort gesucht werden muß. Natürlich muß sie dann zunächst innerhalb der potentia cognoscens untergebracht werden und fällt hier zusammen mit dem profanen Glauben an historische Zeugnisse unter die allgemeine Kategorie der zweifelsfreien Zustimmung gegenüber autoritativen Mitteilungen[1], bildet aber innerhalb dieser allgemeinen Kategorie insofern einen einzigartigen Fall, als die Autorität eine übernatürliche ist. Zu dieser kognitiven Funktion tritt dann ein religiöser Affekt, der der potentia appetitiva angehört, sich aber von den andern Willensaffekten dadurch unterscheidet, daß er unter der supranaturalen Wirkung des Heiligen Geistes steht. Damit ist die Zusammenschau des objektiven intellektiven Lehrgehalts mit der subjektiven affektiven Heilsaneignung wieder aufgelöst, die bei Luther immer Christus bezw. die promissio als das eigentliche Korrelat der fides hatte erscheinen lassen. Mit der Isolierbarkeit der intellektuellen Seite der Glaubens*funktion* löst sich notwendig auch vom Glaubens*objekt* ein intellektuelles Element ab und führt als reine doctrina oder verbum Dei unabhängig von der Heilsaneignung ein eigenes Dasein. So kann die fides in dem Abschnitt de vocabulo fidei der loci von 1559 zunächst definiert werden als ein assentiri universo verbo Dei nobis proposito[2]. Dazu tritt dann als die andere Seite des Glaubens die fiducia misericordiae Dei promissae propter Christum mediatorem. Nam fiducia est *motus in voluntate*, necessario *respondens assensioni*. Durch diese Ablösung des intellektuellen Assenses von der „entsprechenden" Willensregung der fiducia und die Einfügung der aus zwei Seelenvermögen konstruierten fides in das Fachwerk der alten Psychologie wurde die Dissonanz nur noch schärfer, die zwischen der evidenten Anerkennung des empirischen Worts als Offenbarung des transzendenten Deus verax und der mit den drei ἀξιώματα arbeitenden Logik bestand. Wenn unter diesen Umständen die patefactio divina extra artes, das agnoscere Deum, sicut se patefecit, neben den drei κριτήρια als quarta causa certitudinis aufgeführt wird, so könnte man dies an und für sich nur entweder als eine

[1]) notitia, qua adsentimur dicto sine dubitatione victi testimonio vel autoritate, ut credimus consentientibus testimoniis historicorum. C. R. 13, 166. Tröltsch, a. a. O. S. 74.

[2]) Vgl. weitere Belegstellen bei O. Ritschl, a. a. O. S. 109.

bewußte Verhöhnung des logischen Denkens auffassen, so wie wenn jemand zur Verhöhnung des russischen Staats nach Aufzählung von drei Klassen russischer Polizeiagenten als vierte russische Polizistenklasse den anarchistischen Geheimbund aufführte, oder aber man nimmt diese Nebeneinanderstellung als den Niederschlag eines primitiven Stadiums der Reflexion, in welchem sich durch Nebeneinanderstellung des Widersprechenden der Knoten des Problems erst zu schürzen anfängt.

2. Das Gewißheitsproblem bei Calvin.

Es erhebt sich nun die Frage, ob die Behandlung des Gewißheitsproblems in der zweiten theologischen Systembildung, die aus der Reformation hervorgegangen ist, in derjenigen Calvins, über dieses primitive Stadium hinausgekommen ist. Dies läßt sich von vornherein erwarten. Denn in der Entwicklung von Calvins Institutio von 1536—1559 tritt die Tendenz zur einheitlichen Systematisierung des Stoffs viel stärker hervor als in der parallel gehenden Entwicklung von Melanchthons loci. Melanchthons loci sind ja aus der lucubratiuncula, einer Einführung in den Römerbrief hervorgegangen und wollen nichts weiter sein als eine Anleitung für den errans per divina volumina, sich an der Hand eines index der Hauptpunkte des Schriftinhalts bei der Bibellektüre zurechtzufinden [1]. Zum zweitenmal kehrt damit die christliche Dogmatik zu ihrem Ausgangspunkt zurück, zu dem unterrichtstechnischen Motiv, dem sie, wie früher gezeigt wurde, ihre erste Entstehung auf abendländischem Boden verdankt (vgl. S. 6 ff.). Wie im 12. Jahrhundert bei der Entstehung der ersten Summen, so geht sie auch jetzt wieder aus dem Bedürfnis hervor, für den, dem die exegetischen Hilfsmittel fehlen, einen kurzgefaßten exegetischen Führer zu haben, der zuerst der Ordnung der biblischen Bücher folgt, allmählich aber einer gewissen sachlichen Ordnung Platz macht. Nur vollzieht sich dieser Prozeß bei Melanchthon schneller und unselbständiger, weil er bereits die alten Vorlagen, Origenes' περὶ ἀρχῶν, Johannes Damascenus, Petrus Lombardus und Thomas vor sich hat. Ohne Schwanken vollzieht sich bei der Neuausgabe der loci die Einschiebung der systematischen Ansätze in die historica series an den gewohnten Stellen. Der theozentrische Ansatz tritt wieder als trinitarische Gotteslehre, wenn auch mit mehr christologischem Material bereichert, vor Schöpfung und Sündenfall (loci von 1559 c. I), der psychologische Ansatz als Lehre de humanis viribus seu de libero arbitrio (c. IV) hinter beides und vor die Gesetzgebung. Die Änderungen, die der Abschnitt de Evangelio, aus dem das christologische Material entfernt ist, die Gnadenlehre, die sich nun nicht mehr an die Lehre de gratia Christi, anschließt und die

[1]) Die loci communes in ihrer Urgestalt ed. Kolde [2] S. 57.

Lehre von den guten Werken erfahren, erscheinen unter diesen Umständen nur als sekundäre Modifikationen des mittelalterlichen Gesamtaufrisses. Demgegenüber zeigt Calvins Institutio, sobald sie sich von der Ordnung des lutherischen Katechismus, die der ersten Ausgabe von 1536 zugrunde lag, freigemacht hatte, durch die Voranstellung eines immer mehr anschwellenden prinzipiellen Abschnitts über die Erkenntnis Gottes als des Schöpfers und Erlösers die systematische Tendenz, ein einheitliches heuristisches Prinzip zu gewinnen, aus dem sich der ganze Stoff ableiten ließe.

Aus der Fortbildung, die dieser prinzipielle Abschnitt in den hintereinander folgenden Ausgaben von 1536, 1539, 1550 und 1559 erfährt, läßt sich die Richtung erkennen, in der sich Calvins Reflexion über die Gewißheitsfrage entwickelt hat. Zwischen der ersten Ausgabe der Institutio, die den Ausdruck testimonium Spiritus Sancti nur an einer Stelle, und zwar im Sinne von inspirierte Schrift enthält [1], und der zweiten von 1539 liegt der scharfe Zusammenstoß Calvins mit den Anabaptisten (Disputation vom 18. März 1537). Diese nötigte zu einer präzisen Formulierung des christlichen Wahrheitskanons, die zwischen den beiden Klippen, dem kirchlichen Traditionalismus der katholischen Gegner und der schwärmerischen Berufung auf das subjektive Geisteszeugnis glücklich hindurchsteuerte. Einerseits bedurfte es den römischen Gegnern gegenüber eines Gewißheitskriteriums, das die Schrift unabhängig von den Argumenten des vulgären katholischen Autoritätsglaubens als ausschließliche Wahrheitsquelle sicher stellte. Dies durfte aber andererseits nicht ein neben oder über der Schrift stehendes subjektives Kriterium sein, wenn man den anabaptistischen Abweg vermeiden wollte. So tritt zunächst in der Institutio von 1539 die eigenartige der Schrift innewohnende Gewißheit schärfer als bei Melanchthon zu den rationalen Wahrscheinlichkeitsgründen in Gegensatz, auf denen die natürliche Gotteserkenntnis beruht und durch die man dann ferner das Ansehen der Schrift dem vernünftigen Denken plausibel machen kann. Wenn auch der sensus divinitatis dem menschlichen Geist naturali instinctu innewohnt (Ausg. v. 1539, op. I, 282) und Gott die notae maiestatis suae der ganzen sichtbaren Weltordnung eingeprägt hat (I, 286), so ist doch das Kunstgebäude des Kosmos vergeblich von so vielen Lampen durchleuchtet, um seinen Schöpfer zu verherrlichen (I, 290), da unsere verblendeten Augen ihn nicht zu sehen vermögen. Quamobrem apostolus eo ipso loco (Hebr. 11, 3) ubi saecula simulacra vocat rerum invisibilium, subiungit per fidem

[1]) Diese Stelle wurde in der Ausgabe von 1559 ausgelassen. Op. IV (= C. R. 32) 796, note 5, vgl. Jaques Pannier, le Témoignage du Saint-Esprit, essai sur l'histoire du dogme dans la théologie reformée, Paris 1893, S. 77, gegen Köstlin, Studien u. Kritiken, 1868, S. 38, wo behauptet wird, daß die Lehre vom testimonium Sp. S. 1539 zum erstenmal vorkommt.

intelligi esse verbo Dei aptata; ita significans, invisibilem divinitatem repraesentari quidem talibus spectaculis, sed ad illam perspiciendam non esse nobis oculos, nisi interiore Dei revelatione per fidem illuminentur (I, 291). Ebenso steht es mit den rationes et verisimilitudines, auf die das Ansehen der Schrift gestützt wird. Wohl hat der consensus ecclesiae ein gewisses Gewicht. Die Übereinstimmung sovieler Jahrhunderte, die siegreiche Überwindung aller Gegner, das Blut vieler Märtyrer ist nicht für nichts zu achten (Neque enim pro minimo ducendum est; I, 299 f.). Aber alle diese Argumente werden hier nur in großartiger Flüchtigkeit, unter bezeichnender Auslassung des Wunderbeweises, erwähnt, um zu dem zusammenfassenden Satze überzuleiten: Aliae sunt nec paucae nec invalidae rationes, quibus sua scripturae dignitas et maiestas non modo asseratur piis pectoribus, sed adversus calumniatorum technas egregie vindicetur, sed quae non satis per se valeant, ad firmam illi fidem comparandam, donec eius reverentiam coelestis pater, suo illic numine patefacto, omni controversia eximit. Quare tum vere demum ad salvificam Dei cognitionem scriptura satisfaciet, ubi interiori spiritus sancti persuasione fundata fuerit eius certitudo. Erst wenn diese göttliche Gewißheitsgrundlage gelegt ist, mögen jene menschlichen Zeugnisse als „sekundäre Hilfsmittel für unsere Schwachheit" eine gewisse Bedeutung erlangen (I, 300). Es ist keine Reflexion über die erkenntnistheoretische Eigenart und den logischen Wert der rationalen Schlüsse auf das transzendente Gebiet und die Gültigkeit der supranaturalen Manifestationen, die Calvin zu dieser Entwertung der Vernunftgründe geführt hat, da er unter dem Einfluß des Humanismus noch mehr als Melanchthon den Zusammenhang mit dem verloren hat, was das Mittelalter auf diesem Gebiet erarbeitet hatte. Es ist lediglich die Kampfstellung gegenüber der katholischen Begründung der Schriftautorität und ihren apologetischen Argumenten, die ihn dazu drängt, die Gewißheit der Schrift zu aller logischen Gewißheitsbegründung in Gegensatz zu setzen. Nur aus dieser polemischen Situation heraus ist der entscheidende Schritt begreiflich, den er über Melanchthon hinaus tut, indem er das ursprünglich Röm. 8 entnommene innere Zeugnis des Kindschaftsgeistes, das als Element der mit dem Schriftinhalt gemachten Heilserfahrung von Melanchthon zunächst neben die übrigen apologetischen Argumente gestellt worden war, diesen entgegensetzt und damit zugleich ausweitet zum Gewißheitsfundament für die Schrift als solche abgesehen von der mit ihrem Inhalt gemachten subjektiven Heilserfahrung. Aber diese Umwandlung eines Elements der christlichen Heilserfahrung in ein überlogisches Gewißheitsprinzip hätte sich bei dem gänzlichen Mangel an formallogischen Reflexionen niemals voll-

zogen, wenn nicht gleichzeitig die Kampfstellung gegen den Feind von der anderen Seite, die Abwehr der anabaptistischen Gefahr für Calvins Formulierung bestimmend gewesen wäre. Nur dadurch wurde es Calvin unmöglich, aus dem Gebiet logischer Argumente objektiv-geschichtlicher Art, aus dem ihn die antikatholische Polemik herausgedrängt hatte, zu den logischen Argumenten subjektiv-religiöser Art, also dem Schluß aus den subjektiven Wirkungen auf die objektive Ursache, überzugehen. So wird er von beiden Seiten zurückgedrängt auf einer schmalen Linie festgehalten, auf der kein Raum mehr für einen Syllogismus ist.

Verfolgen wir unter diesem Gesichtspunkt den Gedankengang des betreffenden Abschnitts der Institutio von 1539 etwas näher, so ist es zunächst die ganz scharf gestellte Frage nach dem Gewißheitsgrund des göttlichen Ursprungs der Schrift, was ihn über die katholische Ableitung desselben aus der Kirchenauktorität hinausführt. Wenn feststände, so fragt er mit einer logischen Schärfe, die an die Prinzipienlehre von Duns Scotus erinnert (vgl. S. 186 f.), daß wir in der Schrift einen sermo Dei vor uns haben, so wäre natürlich niemand so frech, bezw. vom gesunden Menschenverstand verlassen, daß er dem redenden Gott den Glauben versagte. Da wir aber nicht die vivae Dei voces selbst unmittelbar haben, sondern zunächst nur scripturae solae empirisch gegeben sind, so erhebt sich die Frage, quo iure eandem apud fideles autoritatem obtineant, ac si vivae ipsae Dei voces exaudirentur (I, 293). In dieser Frage nach dem logischen Recht, etwas was nur als Schrift empirisch vorliegt, mit Gewißheit auf den göttlichen Urheber zurückzuführen, fassen sich auch alle historischen Probleme zusammen, die dem Christen zu schaffen machen: Ecquid nobis fidem faciat, haec a Deo prodiisse? ecquis salva et intacta ad nostram usque aetatem pervenisse certiores reddat? ecquis persuadeat, librum hunc reverenter excipiendum, alterum numero expungendum . . .? Die Berufung auf die Kirchenautorität ist deshalb keine genügende Antwort, weil sie den Glauben an die Göttlichkeit der Schrift auf das Urteil irrtumsfähiger Menschen stützt, also diejenige absolute Sicherheit nicht zu garantieren vermag, die zur Beruhigung der um ihr ewiges Heil bekümmerten Gewissen notwendig ist. Atqui si ita est, quid miseris conscientiis fiet solidam vitae aeternae securitatem quaerentibus, si quaecunque exstant de ea promissiones solo hominum iudicio fultae consistant? An accepto tali responso fluctuari et trepidare desinent (I, 294). Wenn aber die Zuflucht zum Kirchendekret abgeschnitten ist, wo soll ein Vergewisserungsgrund herkommen, der die Gewissensunruhe stillt? Unde persuadebimur, a Deo fluxisse, nisi ad ecclesiae decretum confugiamus? Antwort: perinde est, ac si quis roget, unde discemus lucem discernere a tenebris, album a nigro,

suave ab amaro? Non enim obscuriorem veritatis suae sensum ultro scriptura prae se fert, quam coloris sui res albae ac nigrae; saporis, suaves et amarae. Quanquam si conscientiis optime consultum volumus, ne instabili dubitatione perpetuo vacillent, altius petenda, quam ab humanis vel rationibus, vel indiciis, vel coniecturis, scripturae autoritas; nempe ab interiori spiritus sancti testificatione. Etsi enim reverentiam sua sibi ultro maiestate conciliat, tunc tamen demum serio nos afficit, quum per spiritum obsignata est cordibus nostris (I, 295). Es werden also hier zwei Dinge genannt, auf deren Verhältnis zueinander alles ankommt, 1) die Selbstmanifestation der Göttlichkeit des Worts, die mit der Art verglichen wird, wie sich Licht von Finsternis, Weiß von Schwarz, Süßigkeit von Bitterkeit unterscheidet, und 2) die innere Bezeugung des heiligen Geistes. Durch das nur in dieser Ausgabe enthaltene quamquam[1] wird das zweite vom ersten unterschieden. Die Tatsache, daß die Schrift sich durch ihre Majestät von selbst (ultro) Reverenz gewinnt, gehört offenbar mit der unmittelbaren Selbstmanifestation zusammen und erscheint nach dem Konzessivsatz (etsi etc.) als etwas, zu dem das Geisteszeugnis noch als etwas Zweites hinzukommt. In der ganzen weiteren Ausführung ringt nun das Bestreben, beides um der Klarheit willen voneinander zu unterscheiden, mit der Tendenz, beides in eins zu setzen oder doch wenigstens das zweite dem ersten unterzuordnen, weil nur so der Anabaptismus abgewehrt wird. Zunächst erscheint das innere Geisteszeugnis als ein subjektives Mittel oder eine Kraft, um die von ihm unterschiedene Unterwerfung alles subjektiven Urteils unter die Majestät einer aller subjektiven Beurteilung gegenüber transzendenten Instanz hervorzubringen. Illius ergo virtute illuminati, iam non aut nostro aut aliorum iudicio credimus a Deo esse scripturam, sed supra humanum iudicium, certo certius constituimus (non secus ac si ipsius Dei numen illic intueremur) hominum ministerio, ab ipsissimo Dei ore ad nos emanasse. Non argumenta, non verisimilitudines quaerimus, quibus iudicium nostrum incumbat; sed, ut rei extra aestimandi aleam positae, iudicium ingeniumque nostrum subiicimus. Allein sobald in dieser Weise mit Unterscheidung der subjektiven und der transsubjektiven Instanz formuliert wird, nähert sich der Vergewisserungsprozeß einer gegen Intellekt und Willen erfolgenden, also blinden und abergläubischen Unterwerfung unter ein transsubjektives Orakel, der das innere Geisteszeugnis als magisches Ermöglichungsmittel

[1]) Statt quamquam steht in den späteren Ausgaben von 1550 ab offenbar nur wegen des zwischen diesem und dem vorhergehenden Satz eingeschobenen Abschnitts über die Augustinstelle vom Autoritätsglauben quare.

dient. Um dies zu vermeiden, muß betont werden, daß die Unterwerfung im Licht des normalen Bewußtseins, also mit Wissen und Willen erfolgt. Non id quidem qualiter solent quidam interdum rem incognitam arripere, quae mox perspecta displicet; sed quia inexpugnabilem nos veritatem tenere, probe nobis conscii sumus. Neque qualiter superstitionibus solent miseri homines captivam mentem addicere, sed quia non dubiam vim numinis illic sentimus vigere ac spirare, qua ad parendum, scientes quidem ac volentes, vividius tamen et efficacius, quam pro humana aut voluntate aut scientia, trahimur et accendimur. Damit hat man sich aber unwillkürlich der Ineinssetzung des testimonium mit der unmittelbaren Selbstmanifestation des Wortes genähert, von der es vorher unterschieden zu sein schien. Denn das vim numinis sentire erinnert deutlich an den obigen Ausdruck: veritatis suae sensum ultro scriptura prae se fert. Das Geisteszeugnis fließt mit dem unmittelbaren Eindruck, durch den die Schrift von ihrer Göttlichkeit überführt, in eins zusammen, wenn Calvin fortfährt: Talis ergo est persuasio, quae rationes non requirat; talis notitia, cui optima ratio constet; nempe in qua securius constantiusque mens quiescit, quam in ullis rationibus; talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nasci nequeat. Dieses iactum fundamentum, ohne das alle auktoritativen und rationalen Argumente unsicher bleiben, wird im folgenden als eine durchaus einheitliche Größe behandelt und beschrieben als ein semel communi sorte exemptam, religiose ac pro dignitate amplecti scripturam. Am deutlichsten wird die Ineinssetzung, wenn weiter unten zunächst das Prinzip aufgestellt wird, daß eine von allem Zweifel freie Wahrheit nur auf sich selbst gestützt sein darf (Siquidem ab omni dubitatione vindicatur veritas, ubi non alienis suffulta praesidiis, sola ipsa sibi ad se sustinendum sufficit) und dann fortgefahren wird: Diese Eigentümlichkeit kommt der Schrift ausschließlich zu. Denn keine der menschlichen Schriften macht einen solchen Eindruck auf uns, wie die Heilige Schrift. Wenn du von der Lektüre von Demosthenes, Cicero, Plato und Aristoteles zur Schriftlektüre übergehst, velis nolis, ita vivide te afficiet, ita cor tuum penetrabit, ita medullis insidebit, ut prae istius sensus efficacia, vis illa rhetorum ac philosophorum prope evanescat (I, 297). Man würde bis zum Ende des Abschnitts de cognitione Dei unter dem Eindrucke bleiben, den diese Sätze hinterlassen, daß das testimonium mit dem unmittelbaren von der Schrift unzertrennlichen Eindruck ihrer Göttlichkeit identisch ist, wenn nicht die nun folgende Auseinandersetzung mit den Anabaptisten, die sich auf das Geisteszeugnis gegen die Schriftautorität berufen, aufs

neue beides auseinandertreten ließe. Es sei unwürdig, so sagen diese Enthusiasten, den Geist Gottes, dem doch alles zu unterwerfen sei, der Schrift zu unterwerfen. Dieser Enthusiasmus zeigt, daß es ein subjektives Geisteszeugnis gibt, das sich als göttlich aufspielt und doch entgegengesetzter Herkunft ist, daß also der Satan sich in einen Engel des Lichts verwandeln kann. Damit entsteht die Notwendigkeit, ein Kriterium zu haben, um zwischen wahrem und falschem Geisteszeugnis zu unterscheiden. Quum se satanas in angelum lucis transfiguret, quam autoritatem habebit apud nos spiritus, nisi certissima nota discernatur? Ist diese Frage einmal gestellt, so kann die Antwort natürlich nur lauten: Der Geist muß am Wort gemessen werden. Scripturarum autor est; varius dissimilisque sibi esse non potest (I, 302). Damit wird ja aber die ganze vorher entwickelte Vergewisserungsmethode wieder preisgegeben, nach der die Göttlichkeit des Worts durch das Geisteszeugnis bewiesen wird. Denn nun muß sich ja das Geisteszeugnis seine Wahrheit erst vom Wort legitimieren lassen, von demselben Wort, dessen Wahrheit ja eben erst durch das Geisteszeugnis festgestellt werden sollte. Calvin empfindet diesen Einwand selbst: Nec his repugnat, quod nuper dictum est: verbum ipsum non valde certum nobis esse, nisi spiritus testimonio confirmetur. Aber die Auskunft, die den Konflikt beseitigen soll, führt über die petitio principii nicht hinaus: Mutuo enim quodam nexu Dominus verbi spiritusque sui certitudinem inter se copulavit, ut solida verbi religio animis nostris insidat, ubi affulget spiritus, qui nos illic Dei faciem contemplari faciat; ut vicissim nullo hallucinationis timore spiritum amplexemur, ubi illum in sua imagine, hoc est, in verbo, recognoscimus. Denn das gaben auch die enthusiastischen Gegner zu, daß der Geist immer mit seiner Selbstbekundung im Wort übereinstimmt, auch die Worte der „inspirierten" Führer der Anabaptisten waren nach ihrer Meinung adäquate Selbstbekundungen des „Geistes", so daß die Gewißheit der Worte und die Gewißheit des Geistes durch einen mutuus nexus verbunden waren. Die Frage war nur, hinter welchen Worten der göttliche Geist wirklich als autor stand, hinter den schriftlichen Worten der Bibel oder den mündlichen Reden der Enthusiasten, und wo man ein sicheres Kriterium hernehmen sollte, um diese Frage zu entscheiden. Auf diese Frage der miserae conscientiae war es keine Antwort, wenn auch noch so oft wiederholt wurde, der Geist sei unlöslich mit dem Wort verbunden, verbum esse organum, quo spiritus sui illuminationem fidelibus Dominus dispensat.

Bei Calvin gehen also in der Institutio von 1539 drei Auffassungen des Verhältnisses der unmittelbaren Selbstmanifestation des Worts zum testimonium Spiritus sancti durcheinander: 1) Das testimonium muß

zum unmittelbaren Worteindruck als ein zweites Element hinzukommen, um diesem Gewißheit zu verleihen, das Wort erhält also nur durch das testimonium Gewißheit. 2) Das testimonium ist mit dem Worteindruck identisch. 3) Das testimonium erhält seine Legitimation erst durch die Übereinstimmung mit dem Wort, zu dem es hinzukommt, die Gewißheit entsteht also durch eine Kopulation der verbi certitudo mit der spiritus certitudo, das Wort hat somit schon als solches eine eigenartige, dem testimonium übergeordnete Gewißheit, die es nicht durch das letztere erst erhält. Die weitere Entwicklung Calvins tendiert nun dahin, die erste Fassung zurücktreten zu lassen, da sie dem schwärmerischen Subjektivismus gefährliche Anhaltspunkte bot, und eine Formulierung zu suchen, in der sich die zweite und dritte Auffassung verschmelzen konnte. Die Richtung, in der der Einheitspunkt der beiden letzten Auffassungen lag, war offenbar durch den oben erwähnten Satz angegeben, die Schriftgewißheit entspreche der allgemeinen wissenschaftlichen Regel, nach der eine absolut zweifelsfreie Wahrheit sola ipsa sibi ad se sustinendam sufficiens sein müsse. Dies konnte sowohl im Sinne des unmittelbar sich aufdrängenden subjektiven Eindrucks der Göttlichkeit verstanden werden, als auch in dem andern Sinne eines rein wissenschaftlichen Prinzips, das auch einmal in Gegensatz zu den subjektiven Eindrücken treten konnte, so daß die Wahrheit der letzteren an ihm gemessen werden mußte. In der weniger bekannten französischen Übersetzung der Institutio von 1541, die in manchem ausdrucksvoller ist als diejenige von 1560, wird die Stelle von der Unterscheidung der Farben- und Geschmacksunterschiede folgendermaßen übersetzt: Car l'Escriture ne monstre pas moindre evidence de sa verité, que les choses blanches ou noires de leurs couleurs etc.[1]. In der Defensio gegen Albert Pighius von 1543 hat Calvin Anlaß, dem Einwand gegenüber, die Schrift sei wie eine wächserne Nase, der verschiedensten Auslegungen fähig, die Klarheit und Eindeutigkeit der Schrift durch Bibelstellen zu belegen und wendet hier wohl zum erstenmal den Ausdruck auf die Schrift an, der den Worten von der evidence de sa verité einen klaren logischen Sinn gibt. Auf den Schriftgebrauch des Gegners eingehend bemerkt Calvin: Atque istud sane perquam est ridiculum, quod dum, ob dubios et obscuros scripturae sensus, ad ecclesiae definitionem vult nos trahere, principium suum ex scripturis sumit. Atqui principia *αὐτόπιστα* esse oportet: quae res summam claritatem requirit[2].

---

[1]) 1560 op. III, 92: Car l'Escriture a de quoy se faire cognoistre, voire d'un sentiment aussi notoire et infaillible comme ont les choses blanches et noires de monstrer leur couleur . . .

[2]) op. VI, 272, vgl. auch Pannier, a. a. O. S. 91.

Die Zusätze, die die Institutio 1550 erfährt, führen die Arbeit am Gewißheitsproblem nicht weiter und fügen auch den hier gelegentlich auftauchenden Begriff der Autopistie noch nicht in die Prinzipienlehre ein. Der Einschub über die von katholischer Seite ins Feld geführte Augustinstelle über den Auktoritätsglauben zeigt nur, daß Calvin den Spiritus testificans in Augustins Deus intrinsecus mentem nostram firmans atque illuminans wiederfindet (I, 295). Die Einfügung der hergebrachten apologetischen Argumente in ziemlicher Ausführlichkeit (Alter der jüdischen Religion, zeitliche Priorität der Bibel vor andern heiligen Büchern, Wunder zur Legitimation Moses, Eintreffen der Weissagungen, Konservierung des Alten Testaments usw. I, 297—299) gibt diesen doch nur scheinbar ein größeres Gewicht. Denn von dieser apologetischen Erörterung hebt sich nun die im alten Wortlaut stehen gebliebene These nur um so wirksamer ab, daß alle diese Menschengründe nur morsche Stützen bleiben, wenn die ihnen entgegengesetzte göttliche Gewißheitsgrundlage nicht gelegt ist. Erst die Ausgabe von 1559 bedeutet einen Fortschritt in der Behandlung des Problems, indem sie ausdrücklich das Prinzip der Autopistie der Schrift einführt. Er sucht eine Grundlage für alles Folgende, die jeden Zweifel ausschließt [1]. Zunächst betont er noch weit schärfer, als es die schon 1550 eingeschobenen apologetischen Argumente vermochten, wie leicht es sei, die Einwände der Gegner der Schriftauktorität mit Gründen zurückzuschlagen. Die Überlegenheit der Schrift über andere Bücher muß sich jedem notwendig aufdrängen, der mit reinen Augen und unbefangenen Sinnen an sie herantritt (II, 59). Allein — diese Antithese wirkt nun durch den Gegensatz noch stärker — gerade die pietas dem sacrum Dei verbum gegenüber ist es, was der rationalen Begründung ihrer Auktorität Schranken auferlegt. Quia opinione tantum stare videtur religio profanis hominibus, ne quid stulte aut leviter credant, ratione probari sibi cupiunt ac postulant, Mosen et prophetas divinitus loquutos esse. Die rationale Begründung der Schriftauktorität ist also eine Profanierung, die in Gottes eigenstes Recht eingreift, in seinem Wort idoneus testis über sich selbst zu sein und als derselbe Geist, als der er durch den Mund der Propheten geredet hat, in unsere Herzen zu bringen, ut persuadeat fideliter protulisse, quod divinitus erat mandatum. Maneat ergo hoc fixum, quos spiritus sanctus intus docuit, solide acquiescere in scriptura, et hanc quidem esse *αὐτόπιστον*, neque demonstrationi et rationibus subiici eam fas esse; quam tamen meretur apud nos certitudinem, spiritus testimonio consequi (II, 60). Diese

[1]) II, 56: quae non modo animos praeparent ad eius reverentiam, sed omnem dubitationem eximant (in dem neu eingefügten Einleitungssatz des Abschnitts).

Sätze verraten deutlich das Ringen mit einer neuen Formulierung, deren Einfügung in die bisherige Terminologie Schwierigkeiten bereitet. Einerseits erscheint die Autopistie nur als ein neuer Ausdruck für die aller Demonstration enthobene Vergewisserungsweise des Geisteszeugnisses. Andererseits rückt sie als neues primäres Prinzip vor das testimonium und drückt dieses, sofern es von ihm unterscheidbar ist, zu einem bloßen subjektiven Aneignungsmittel (apud nos) der an sich feststehenden Autopistie der Schrift herab. Der Ansatz zur Prägung einer logischen Formel für die eigentümliche Gewißheit der Schrift, den diese Sätze der Institutio enthalten, ist von Calvin selbst nicht weiter geführt worden. Was die Abschnitte über den heiligen Geist und über das Wesen des Glaubens vom testimonium spiritus sancti und der christlichen Gewißheit sagen, führt nicht über das bisher schon Erwähnte hinaus. Es bleibt immer bei der Spannung zwischen einer der Evidenz ähnlichen, mit dem Schriftinhalt unmittelbar gegebenen Gewißheit und einer nur durch ein Wunder ermöglichten Unterwerfung unter eine unser Begreifen übersteigende Sicherheit. Einerseits ist der Glaube im Gegensatz zur katholischen fides implicita klare Erkenntnis. Non in ignoratione sed in cognitione est fides (II, 399). Dies ist möglich, weil das im Glauben erfaßte Wesen Gottes mit seiner misericordia erga nos identisch ist. Die Annahme der veracitas Dei ist darum nicht, wie in der katholischen Kirche, ein von der persönlichen Heilsaneignung losgelöster und darum blinder Gehorsamsakt, sondern eine klare Einsicht in Gottes Willen[1]. Andererseits kann bei der Glaubenswahrheit von einer comprehensio wie bei sinnlichen Dingen nicht die Rede sein. Die notitia fidei besteht mehr in Gewißheit als in Begreifen[2]. Was unser Geist im Glauben erfaßt, ist ein genus cognitionis omni intelligentia longe sublimius (II, 409). Das innere Geisteszeugnis besteht darum in einem völlig unbegreiflichen Hinausgehobenwerden über die Grenzen unserer Intelligenz. Quemadmodum ergo nisi spiritu Dei tracti, accedere ad Christum nequaquam possumus, ita ubi trahimur, mente et animo evehimur supra nostram ipsorum intelligentiam . . . Atque ita quidem spiritus sancti lumine irradiatus hominis intellectus tum vere demum ea, quae ad regnum Dei pertinent, gustare incipit, antea prorsus ad ea delibanda fatuus et insipidus (II, 226 f.).

---

[1]) Hac ratione in Psalmis passim iunguntur haec duo, sicuti inter se cohaerent, misericordia et veritas, quia nec quicquam nos iuvaret scire Deum esse veracem, nisi clementer nos ad se alliceret . . . II, 403. Neque enim scire, quis in se sit, tantum nostra refert, sed qualis esse nobis velit. Iam ergo habemus, fidem esse divinae erga nos voluntatis notitiam, ex eius verbo praeceptam ib. 402.

[2]) Unde statuimus fidei notitiam certitudine magis quam apprehensione contineri, II, 410.

Auf dieser mit der andern unausgeglichenen Gedankenreihe Calvins beruht auch der Zusammenhang der Lehre vom Geisteszeugnis mit dem Prädestinationsprinzip, der Gedanke, das Geisteszeugnis sei ein peculiare testimonium, quod reddit suis electis. Der Auffassung des testimonium als einer klaren evidenzartigen Einsicht entspricht die Vorstellung Gottes als des pater propitius, dessen Wesen in Barmherzigkeit aufgeht. Der Auffassung des testimonium als einer unbegreiflichen Potenz zur Vergewisserung eines über den Verstand hinausliegenden Geheimnisses entspricht der transzendente Doppelwille, von dessen Gnadengesinnung sich das Subjekt nur auf überlogischem Wege vergewissern kann. Während bei Luther, wie wir sahen, der Verlegung der doppelten Determination ins transzendente Gebiet (voluntas Dei abscondita) die entgegengesetzte Anwendung des erkenntnistheoretischen Schemas die Wage hält, die Projektion des Deus propitius in die überempirische, nur dem Glauben zugängliche Transzendenz (vgl. S. 253 f.), ordnet Calvin infolge seiner stärkeren systematischen Tendenz den transzendenten Doppelwillen der subjektiven Erfahrung der Gnade Gottes über, so daß die letztere zum ersteren nicht mehr in einer Antinomie steht, sondern in kausale Abhängigkeit von ihm tritt. So wird die doppelte Prädestination zum leitenden Obersatz des Systems; diesem fügt sich dann die Entstehung der Gewißheit über das Ganze als Produkt der nur auf die electi ausgehenden determinierenden Wirkung Gottes ein, deren inneres Gewißwerden dann natürlich angesichts der immerwährenden Möglichkeit, zu den Verdammten zu gehören, ein absolut unbegreifliches Mysterium bleibt. Im Rahmen dieser das System beherrschenden Anschauung kann die von der andern Seite der Antinomie ausgehende Gedankenreihe, die das Prinzip der Autopistie zu einem logisch verständlichen Ausdruck für jenes Mysterium auszugestalten sucht, über einen unbedeutenden Ansatz nicht hinauskommen.

3. Melanchthons und Calvins Gewißheitsbegründung in ihrem Verhältnis zum Mittelalter.

Wir haben im Bisherigen die Gewißheitsgrundlage der beiden ersten aus der Reformation hervorgegangenen Systementwürfe dargestellt, ohne ihr Verhältnis zur mittelalterlichen Arbeit an der Gewißheitsfrage genau zu bestimmen, da sie ja auch im wesentlichen unabhängig vom Mittelalter entstanden sind. Nun erst, nachdem wir einen Überblick über die Fundamente der neuen Systembildungen gewonnen haben, läßt sich feststellen, welche Stelle dieselben innerhalb der Gesamtentwicklung des Gewißheitsproblems einnehmen. Melanchthons loci und Calvins Institutio bedeuten von der mittelalterlichen Entwicklung unseres Problems aus betrachtet einen Fortschritt und einen Rückfall zugleich. Luthers reformatorische Synthese,

die eine weit über das Mittelalter hinausführende neue Fundamentierung der Dogmatik in nuce in sich birgt, fällt auf einen wissenschaftlichen Boden, den die erkenntnistheoretische Reflexion des späteren Mittelalters noch nicht durchwühlt hat, in dem deshalb das neue zukunftsvolle Samenkorn nur spärlich Wurzeln fassen kann. Sehen wir zunächst von den intuitiven Ausdrücken ab, in denen die neue Erkenntnis fast in allen Kapiteln dieser Systeme hervorbricht, betrachten wir nur ihre philosophisch faßbaren Grundgedanken, so bedeuten die Systeme einen Rückfall in ein Stadium der Reflexion, wie wir es etwa beim Übergang von Petrus Lombardus zur älteren Franziskanerschule, also noch vor der Entwicklung der eigentlichen mittelalterlichen Systematik haben. Die friedliche Koordination von Vernunftgebiet und Offenbarungsgebiet bei Melanchthon entspricht dem primitiven Stadium der Überlegung, das wir etwa bei Petrus Lombardus haben, in welchem der logische Konflikt noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen ist, der zum Nachdenken treibt. Im Anschluß an die Glaubensdefinition von Hebr. 11 v. 1 (fides est argumentum non apparentium) wird bei Petrus Lombardus das Gebiet des Unsichtbaren, im Unterschied von dem der Vernunft zugänglichen Gebiet des Sichtbaren, der Offenbarung reserviert. Dem Übergang von Petrus Lombardus zur älteren Franziskanerschule entspricht der Übergang von Melanchthon zu Calvin. Wie bei Alexander Halesius unter dem Einfluß des augustinischen Ausdrucks inniti primae veritati[1], so schiebt sich bei Calvin langsam an die Stelle der Unterscheidung zweier Gebiete die Unterscheidung zweier entgegengesetzter Zustimmungsmotive. Alexanders und Bonaventuras Gegenüberstellung von inniti rationibus und inniti oder adhaerere primae veritati propter se ipsam entspricht die Gegenüberstellung von insistere rationibus und acquiescere oder adhaerere scripturae in Calvins Institutio. Damit ist beidemal das Problem gestellt, das fortan nie mehr zur Ruhe kommen konnte, wie dieses dem Ruhen auf Vernunftgründen entgegengesetzte Ruhen auf der Wahrheit um ihrer selbst willen möglich sei. Beidemal wird dasselbe zunächst als eine übernatürliche Einwirkung Gottes selbst auf den Geist beschrieben. Es macht keinen wesentlichen Unterschied, wenn Calvin zu den Ausdrücken illuminatio, irradiatio, die er übereinstimmend mit der von Augustin, Alexander und Bonaventura ausgehenden mittelalterlichen Terminologie gebraucht, den Terminus testimonium Spiritus Sancti hinzufügt, zumal da er das Geisteszeugnis gelegentlich direkt als illuminatio im Sinne Augustins beschreibt. Beidemal wird dieses Ruhen auf der Wahrheit, um es nach der psychologischen Seite hin verständlich zu machen, als ein unlösbares Ineinander von affektivem und intellektivem „Anhangen" be-

[1]) Vgl. Heim, Das Wesen der Gnade bei Alexander Halesius, S. 82 ff.

schrieben. Calvin meint im Gegensatz zum Mittelalter zu stehen, in Wahrheit greift er nur auf die frühmittelalterliche Beschreibung der spezifisch theologischen Erkenntnisweise als eines intellectus und affectus in eins setzenden sapor oder gustus zurück, wenn er sagt, der Glaube sei nie frigida qualitas mentis, fidem a pio affectu nullo modo esse distrahendam, und wenn er ihn darum als gustare bezeichnet (vgl. S. 16). Über dieses frühmittelalterliche Stadium der Reflexion ist Calvin nicht hinausgekommen. Weder ist ihm der Zirkelschluß klar geworden, den die Annahme Gottes als des seine eigene Wahrhaftigkeit bezeugenden testis verax enthält, noch die Irrationalität einer die Zustimmung zu einem kontingenten Inhalt als dem primum verum herbeiführenden intellektuellen Potenz, noch die psychologische Undenkbarkeit einer Willensbewegung, die diese logisch unmögliche Zustimmung motivierte[1]. Daher seine unsicheren Versuche, die Vergewisserung des Offenbarungsinhalts doch wieder irgendwie logisch verständlich zu machen, bald als eine vom göttlichen Verfasser der Schrift selbst als dem testis verax ausgehende testificatio (entsprechend der mittelalterlichen Auffassung des inniti veritati als adhaerere veracitati Dei), bald als einen vom Schriftinhalt ausgehenden Wahrheitseindruck (entsprechend der andern mittelalterlichen Auffassung des inniti veritati als inniti primo vero). Wohl blieb Calvin vor der Abirrung in die beiden entgegengesetzten Rationalisierungen der überlogischen Zustimmung, der Erklärung derselben aus den unmittelbar evidenten höchsten Begriffsinhalten und Axiomen (fides acquisita ex rationibus) und aus dem vulgären Auktoritätsglauben (fides acquisita ex testimoniis auctoritatum) bewahrt. Aber es war nicht die theologische Reflexion des Mittelalters über das Verhältnis zwischen fides infusa und acquisita, was ihn vor beiden Abwegen schützte, sondern vielmehr seine kirchenpolitische Kampfstellung zwischen Anabaptismus und römischen Traditionalismus. Diese beiden Parteien, von denen die eine den Glauben um der Kirchenautorität willen vertrat, die andere die vom Wort unabhängige Selbstevidenz des Geistes betonte, traten für Calvin an die Stelle jener beiden für das Mittelalter durch die dogmatische Überlieferung festgelegten Grenzwerte, zwischen denen sich die Beschreibung der supranaturalen Glaubensgewißheit hin- und herbewegen mußte, wenn sie die schmale Linie des Überlogischen innehalten wollte (vgl. S. 161 f.).

Erscheint so Calvins Gewißheitsfundament, wenn man auf die theoretische Durchführung sieht, wie ein Rückfall in ein frühmittelalterliches Stadium der Reflexion, eine Reihe von unfertigen Ansätzen zu Gedankengängen, die im Mittelalter bereits viel weiter verfolgt worden waren, so

[1]) Vgl. in der obigen Darstellung von Duns, S. 185 ff., 190 ff.

verwandelt sich allerdings das Bild, wenn man die das Ganze tragende neue Intuition in Betracht zieht, die in dem noch unsicher formulierten Prinzip der Autopistie der Schrift ihren prägnanten Ausdruck gefunden hat. Das Mittelalter war ja, wie wir sahen, nie wirklich über die Alternative hinausgekommen: Entweder die höchste Wahrheit ist selbstevident; dann ist sie das absolut unbestimmte apriori erfaßbare unum verum bonum, das in der Schrift nur seine symbolische Darstellung findet (vgl. die Pflege des vierfachen Schriftsinns in der älteren Franziskanerschule). Oder die höchste Wahrheit hat den kontingenten Inhalt der wörtlich verstandenen Schrift; dann ist sie nicht selbstevident, sondern nur durch Auktoritätsglauben festzustellen (vgl. das Hand in Hand gehen des Auktoritätsprinzips mit der Betonung des wörtlichen Schriftsinns bei Thomas). Die Herausarbeitung des überlogischen Gewißheitsprinzips im späteren Mittelalter von Duns Scotus bis Biel konnte unter diesen Umständen doch nie über ein hin und her oszillieren zwischen den beiden verbotenen Grenzwerten der axiomatischen Evidenz und des Auktoritätsglaubens hinauskommen. Die Umkleidung des kontingenten Schriftinhalts mit axiomatischer Gewißheit in der fides infusa blieb darum ein völlig aus der Gesamtanschauung herausfallendes irrationale. Deshalb hörte die fides infusa, sobald ihr überlogischer Charakter herausgearbeitet war, auf, die tragende Grundlage des dogmatischen Gebäudes zu sein und blieb nur noch ein innerhalb der Gnadenlehre aufgeführter mysteriöser Glaubensgegenstand, während die apologetischen Argumente des vulgären Auktoritätsglaubens in den grundlegenden Abschnitt der Prinzipienlehre aufgenommen wurden. Da das Mittelalter die beiden Seiten der Antinomie nicht zusammenzuschauen vermochte, so war es ihm unmöglich, den Schriftinhalt mit der axiomatischen Selbstevidenz in eins zu setzen und ihn gleichzeitig als kontingent der Selbstevidenz der Axiome entgegenzusetzen, ihn also einerseits ganz im Sinne der Axiome der Wissenschaft zur selbstevidenten Grundlage der Glaubenswissenschaft zu machen, die keiner außer ihr liegende Stütze mehr bedarf, und ihn doch andererseits gleichzeitig durch Zugrundelegung des sensus literalis, also einer der Absicht nach historischen Schriftinterpretation, als eine den Axiomen entgegengesetzte empirisch-geschichtliche Größe zu behandeln. Diese dem Mittelalter unerreichbare Synthese war es aber, die in der wie ein Paradoxon, eine Art contradictio in adjecto klingenden neuen Formel von der Autopistie der wörtlich verstandenen Schrift enthalten war. Mit dieser Synthese ist in nuce der ganze Ertrag der von der axiomatischen Gewißheit ausgehenden einlinigen Denkweise des Mittelalters, ihre unmittelbare Gottesgewißheit und mystische Gottinnigkeit (Indifferenzpunkt zwischen Subjektivität und göttlicher Objektivität) ebenso wie ihre Ineinssetzung des affektiven und intellektiven Elements im Glauben (Indifferenzpunkt zwischen Wahrheit und

Wert, Wollen und Erkennen) bei voller Wahrung des Gegensatzes auf den konkreten Schriftinhalt übertragen. Dies kommt darin zum Ausdruck, daß auf der einen Seite Christus als der das Ich der Gnade versichernde, also als pignus promissionis zum alles erfüllenden Zentralgehalt der Schrift wird, und auf der andern Seite die Autopistie der Schrift mit dem Geisteszeugnis in eins zusammenfällt, welches nach Röm. 8 das Ich seiner Gotteskindschaft gewiß macht.

Die ganze weitere Geschichte unseres Problems in der altprotestantischen Dogmatik dreht sich deshalb um das Verständnis des Prinzips der Autopistie der Schrift. Dieses Prinzip gibt die Richtung an, in der allein ein Fortschritt über das Mittelalter hinaus möglich ist. Denn es läßt sich nach dem Bisherigen von vornherein die allgemeine Regel aufstellen: Soweit der altprotestantischen Dogmatik die Synthese gelingen wird, die in diesem Prinzip enthalten ist, insoweit wird in ihr der Erfahrungsgegensatz zwischen transzendenter Schriftautorität und schwacher subjektiver Erfahrung, bloßem Verstandesassens und ihr nur teilweise entsprechender willensmäßiger fiducia immer paralysiert werden durch die gleichzeitig im Glauben feststehende axiomatische Schriftgewißheit, die, wie wir es bei Luther fanden, völlige Unabhängigkeit von den Faktoren der Darbietung in sich schließt, Zusammenfallen von Bewußtwerden und Gewißwerden wie bei mathematischen Axiomen, Identität von transzendenter Gottesoffenbarung und subjektiver Gottesgewißheit, von Wahrheitsgewißheit und Heilsgewißheit, von assensus und fiducia, von Autopistie der Schrift und Geisteszeugnis, von Wortinhalt an sich und durchs Wort wirkenden Geist. Soweit aber jene Synthese nicht gelingt, ist der Rückfall in mittelalterliche Gedankengänge unvermeidlich, d. h. die Rückkehr in das mittelalterliche Nebeneinander einer transzendenten Schriftautorität, die durch apologetische Argumente dem Subjekt indirekt glaubhaft gemacht werden muß, und einer selbstgewissen, aber eben darum außerhalb und neben der Schrift stehenden subjektiven Geisteserfahrung.

XIII. Die Nachwirkungen der reformatorischen Gewißheitsbegründung in der altprotestantischen Dogmatik.

Für die neue Periode dogmatischen Denkens, die wir unter dem am Schluß des vorigen Abschnitts angedeuteten Gesichtspunkt zu betrachten haben, ist es charakteristisch, daß sie den Kontakt mit der ernsten philosophisch-theologischen Arbeit des späteren Mittelalters verloren hat. Die neue Synthese, die die Antwort auf die Fragen bildet, mit denen die letzte Periode des Mittelalters rang, tritt also zunächst mit einem Stadium des philosophischen Denkens in Beziehung, das für das Mittelalter bereits um Jahrhunderte zurücklag. Auf den unter Melanchthons Einfluß gegründeten

protestantischen Universitäten herrscht zunächst ein primitiver christianisierter Aristotelismus, wie man ihn ohne tiefgehende Studien aus Kompendien aufnahm. Erst später erhält, wie wir sehen werden, die in diesem Milieu entstandene dogmatische Tradition einen Zufluß von echtem, zum Teil auch schon mittelalterlich weitergebildetem Aristotelismus von Italien her. Wir werden uns also zuerst die Gedanken über das Gewißheitsproblem zu vergegenwärtigen haben, die der Eintritt der neuen Intuition in das primitive philosophische Milieu der Anfangszeit hervorgerufen hat. Dann wird es sich zeigen müssen, welche Modifikationen durch den schon Ende des 16. Jahrhunderts einsetzenden, aber nur sehr langsam weiter dringenden philosophischen Zufluß herbeigeführt worden sind.

1. Die Koordination des Geisteszeugnisses mit rationalen Argumenten nach Art Melanchthons bei den lutherischen und philippistischen Theologen der Anfangszeit.

Zunächst haben wir es mit Gedanken zu tun, die die einfache Fortsetzung der beiden Anschauungen sind, die wir bei Melanchthon und Calvin gefunden haben. Das erste ist also, daß wir der Fortbildung nachgehen, die Melanchthons Koordination der Schriftgewißheit und der axiomatischen Gewißheit gefunden hat. Melanchthons Position litt an einer dreifachen Unklarheit. 1) Die Schriftgewißheit schillerte zwischen einer allen Ernstes neben die drei Axiome tretenden quarta certitudo, die den Ansatz zu einer Erweiterung der Logik in sich barg, und dem vulgären Auktoritätsglauben an die anerkannten „Quellen" der christlichen Lehre. 2) Auf dem neben der Schrift stehenden rationalen Gebiet war die Grenzlinie zwischen bloßen Wahrscheinlichkeitsgründen und axiomatisch gewissen Gründen unklar verwischt. 3) Das testimonium Spiritus sancti schillerte zwischen einem von den übrigen Gründen unterschiedenen eigenartigen Vergewisserungsmotiv und einem Schluß aus einer subjektiven Wirkung auf die objektive Ursache, der in die Reihe der übrigen apologetischen Beweise für die Göttlichkeit der Schrift hineingehörte. Wie zu erwarten war, fand der unsichere Ansatz zu einer neuen logischen Kategorie und eigenartigen Vergewisserungsmethode zunächst keine Fortbildung, sondern nur die andere aus vulgärem Auktoritätsglauben und verschiedenartigen rationalen Gründen gemischte Gedankenreihe. Georg Major, der Gegner Melanchthons, der als der erste unter den Lutheranern eine besondere Schrift de origine et autoritate verbi Dei[1] zur Begründung der Gewißheit der Bibel geschrieben hat, geht von der Notwendigkeit aus, die Seelen durch Gründe vom Offenbarungscharakter der Schrift zu überzeugen. Summe necessarium est, animos firmis

[1]) Witembergae 1550, Basilae 1551, ich zitiere nach der letzteren Ausgabe.

rationibus semper esse confirmatos, hanc religionem et doctrinam, quae Prophetarum et Apostolorum voce et scriptis, Ecclesiae tradita est, vere celestem, et ipsius Dei doctrinam esse, qua se Deus humano generi patefecit (S. 21). Nach dem ersten Grund, der von dem die menschliche Vernunft übersteigenden Inhalt der Schrift hergenommen ist, folgt der zweite Grund, der von der Wirkung der Schrift ausgeht. Piae mentes complectentes hoc verbum . . . capiunt firmam consolationem et accipiunt spiritum sanctum, qui . . . praebet testimonium, quod simus filii et haeredes Dei (S. 25). Darauf folgen noch sieben andere Beweise, consensus et perpetuitas doctrinae, der Weissagungsbeweis, die Wunder, unter denen das siegreiche Vordringen des Evangeliums ohne Anwendung von Gewalt das größte ist, die Erhaltung der Lehre trotz der Feindschaft des Satans und der Verfolgungen, die kontinuierliche Reihe der doctores, das Blut der Märtyrer, die Strafen, die die Feinde des Evangeliums getroffen haben. Tales atque alias plures rationes prodest omnino considerare, et semper habere in conspectu, ne ex contemptu Dei ruamus in Epicureas opiniones, aut quaeramus extra Verbum Dei revelationes et illuminationes, quas hoc tempore phanatici quidam homines iactant (S. 34). Nach Aufzählung der neun rationes wird zum Schluß noch einmal auf das zweite Argument des testimonium Sp. s. zurückgegriffen, eine leise Nachwirkung der Sonderstellung, die es von Anfang an gegenüber den andern Argumenten hatte: Et hoc ipsum evidens signum est, hoc verbum ipsius veri Dei mandatum esse, cum per illud credentibus detur Sp. s., quo regenerantur homines, et novos motus concipiunt, sicuti supra in secunda ratione ostendimus (S. 35)[1]. Auch diese Nachwirkung der ursprünglichen Eigenart des Geisteszeugnisses ist bei Viktorin Strigel verschwunden, dessen schon 1563 vorgetragene, 1581 gedruckte loci[2] der erste auf philippistisch-lutherischem Gebiet entstandene Systementwurf sind, der mit förmlichen Prolegomena de certitudine doctrinae Christianae beginnt. Hier steht unter den sieben Beweisen oder gradus testimoniorum zwischen antiquitas, vaticinia prophetarum, miracula, collatio doctrinarum (Vortrefflichkeit der christlichen Lehre im Unterschied von den manifesti furores der Türken, Papisten u. a. Sekten), fortitudo martyrum, poenae hostium huius doctrinae an fünfter Stelle der Beweis ex experientia terrorum in contritione, et consolationum fidei . . . In his motibus

[1]) Dies zur Ergänzung von O. Ritschls Darstellung, a. a. O. S. 124.

[2]) Victorin Strigel, loci theologici, ed. Chistophorus Pezelius, Neapoli Nemetum 1581, zweite Ausgabe 1582, letztere ist oben zitiert. Vgl. O. Ritschl, a. a. O. S. 125.

Spiritus sanctus trahit et confirmat corda, ut iam convinci se fanteantur, et Evangelio assentiri firmius incipiant (S. 11). Wie vollständig hier das Geisteszeugnis als apostериorischer Schluß aus der Wirkung auf die Ursache aufgefaßt wird, zeigt die Erläuterung am Beispiel der ars medica. Auch für diese gibt es zweierlei demonstrationes: 1) aliquae ex principiis extruuntur, quales sunt: Contraria contrariis curantur etc . . . 2) Pleraeque sumuntur ab effectibus seu experientia, ut laudatur hiera (ein Gegengift), cuius usus est in ardenti febri, id docet experientia. Eodem modo experientia spiritualis, quae consistit partim in contritione, partim in vivificatione, est testimonium certitudinis doctrinae (ib.). Das Geisteszeugnis wird also hier ausdrücklich von dem aprioriſchen Beweis aus Axiomen als apostorioriſcher Erfahrungsbeweis unterſchieden. Nach dieſer Fundamentierung der certitudo doctrinae bleibt es undeutlich, ob man es als traditionaliſtiſches Zurückgehen auf die anerkannten und durch Wahrſcheinlichkeitsgründe empfohlenen Quellen oder als unbeſtimmt angedeutetes neues wiſſenſchaftliches Prinzip auffaſſen ſoll, wenn in dem Abſchnitt de methodo doctrinae Christianae im Gegenſatz zu dem Ausgehen von der naturalis notitia, wie es etwa in der Arithmetik zur Anwendung kommt, das Ausgehen von der lectio als methodiſche Grundregel der Theologie aufgeſtellt wird[1] und wenn im übrigen alles Dreinreden der Vernunft in die aus den Bibelſtellen abgeleitete dogmatiſche Erörterung durch den Hinweis auf die Unkenntnis der außer der patefactio Dei ſtehenden Menſchen auf dem Gebiet des Glaubens abgewieſen wird[2]. Vielleicht kommt die wirkliche Vergewiſſerungsmethode, die praktiſch befolgt wurde, am ehrlichſten in der Schlußbemerkung des Abſchnitts über die Methode heraus, es ſei, nachdem der Geiſt die notwendige Lehre aus den Quellen geſchöpft habe (postquam mens ex fontibus Israel hausit necessariam doctrinam de omnibus articulis fidei), wie bei allen praktiſchen Prinzipien nach Cicero nicht Sache der Induktion, ſondern der Gewohnheit, ihrer ſicher zu werden. Principia Theologica non aliter intelliguntur nisi assuefactione (S. 23). Die Aneinanderreihung von ſehr gemiſchten Argumenten für die Göttlichkeit der Schrift erreicht wohl ihren Höhepunkt in dem großen 1567 erſchienenen Bibelwerk des Matthias Flacius, Clavis scripturae sacrae[3]. Hier werden im Tractatus VII

[1]) ib. S. 19. Philoſophie und Evangelium unterſcheiden ſich durch das principium, d. h. den Ausgangspunkt: Cum discis Arithmeticam, non ordiris a lectione aut a libellis Arithmeticis, sed affers ad scholam notitias naturales discernentes unum et plura. Sed doctrinam Evangelii non ordimur a notitia naturali, sed a lectione Bibliorum.

[2]) ib. S. 20: Nam sapientiae Evangelii est ignota non tantum hominibus sed etiam angelis, sine patefactione Dei singulari.

[3]) Zitiert nach der Neuausgabe, Francof et Lipsiae 1719.

des zweiten Teils nicht weniger als 63 demonstrationes certitudinis sacrarum literarum et religionis Christianae aufgezählt. Dabei tritt viel deutlicher als bei Major und Strigel hervor, daß mit dem Zurücktreten der logischen Besonderheit des Geisteszeugnisses die christliche Gewißheit in immer stärkerem Maße auf ein rein rationales Fundament aufgebaut wird. Es sind im wesentlichen zwei Hauptkriterien, auf die sich diese Apologetik stützt, 1) der traditionalistische Grundsatz, daß das Alter einer Lehre ein Maßstab für ihre Glaubhaftigkeit ist, 2) der rationalistische Grundsatz, daß die Übereinstimmung mit der recta ratio oder sana ratio nach der theoretischen und praktischen Seite hin die Wahrheit verbürgt. Vetustissima religio, sagt Flacius, verissima est. Vetustissima etiam gens certissimam historiam de rebus vetustis habere potest, recentior non item (Clavis II, S. 760). Diesen Altersvorzug hat aber die jüdische Religion und das jüdische Volk. Der heidnische Opferkult stammt aus dem Judentum. Auch der Islam ist eine abgeleitete Erscheinung. Also ist die in lückenloser Tradition auf uns gekommene israelitische Gotteslehre wahr. Ferner: Quaecunque in Scriptura sunt, quae cum ratione pugnare videntur, possunt per communia et etiam rationi nota principia, demonstrari, contrariaeque objectiones refutari, ut etiam rationi verisimilia videantur. Als solche auch der Vernunft bekannte Prinzipien werden aufgezählt: 1) De Dei essentia non est judicandum ex humana ratione (so wenig man aus dem Anblick irdener Töpfe einen Schluß auf das Wesen des Töpfers machen kann), 2) Deus est liberrimum agens aut causa, 3) Deus est omnisapiens, 4) Deum esse omnipotentem omnes fatentur, 5) Animam hominis divinum quid esse . . . ., sana ratio sentit (S. 763f.). Ohne zu empfinden, daß genau genommen das erste dieser Prinzipien die Möglichkeit der vier andern ausschließt und ohne den Konflikt der recta ratio mit der Trinität und Inkarnation zu erwähnen, wird die volle Harmonie zwischen Schrift und rationaler, natürlicher Religion behauptet. Haec religio sola consentit cum recta ratione, honestate et etiam publico bono, ac communi quoque utili, quibus tribus omnes aliae religiones repugnant. Es ist unmöglich, daß jene optima et aeterna natura, nämlich Gott, sich niemals dem menschlichen Geschlecht geoffenbart haben sollte. At nulla alia patefactio extat, quae quidem a sanae mentis homine ferri possit, praeter istam ipsam, quae in sacris literis continetur. Aliae enim omnes ipsi sanae rationi repugnant (S. 760). Die optimi und honestissimi stimmen ihr zu. Unter diese vielen traditionalistischen und rationalistischen Argumente ist als Nr. 22 und 24 der Friede des Herzens eingereiht, zu dem der Schriftinhalt führt, und der Ruf: Abba Vater, der in den Herzen der Frommen unter

dem Einfluß des Geistes erklingt. Die Begründung der christlichen Gewißheit, die sich von dieser Apologetik aus ergibt, hat Flacius im ersten Traktat de ratione cognosendi s. literas mit dankenswerter Klarheit in zwei aufeinander aufgebauten Syllogismen zusammengefaßt, aus denen man das Verhältnis seiner Anschauung sowohl zur mittelalterlichen wie zur reformatorischen Gewißheitsbegründung deutlich ersehen kann. Summa ergo Scripturae sunt hi duo syllogismi. Primus et supremus syllogismus veteris Testamenti hic est: Quicquid Deus dicit verum est. Quod probatione non indiget: est enim primum principium totius Theologiae, apud omnem creaturam merito valens. Auf diesen Obersatz folgt der Untersatz: Nostra (inquit Moyses et Prophetae) dicta sunt Dei dicta, et per nos ille loquutus est. Schlußsatz: Igitur nostra dicta et scripta sive de creatione ac lapsu, sive de benedicto semine aut Meschia, sunt verissima. Während der Obersatz apriori feststeht, wird der Untersatz durch die hergebrachten apologetischen Argumente bewiesen. Minorem probamus, tum praesentibus miraculis . . ., tum et sequentibus eventibus poenarum, ac conservationis hujus populi . . . et aliis manifestissimis testimoniis, quibus Deus, tantorum operum autor, testatus est, hosce nostros libros et doctrinam esse ipsius. Hier ist also die Stelle der im siebenten Traktat aufgeführten Argumente, soweit sie sich auf das Alte Testament beziehen. Der so gewonnene Schlußsatz von der Wahrheit des Alten Testaments wird nun zum Obersatz für den zweiten auf das Neue Testament bezüglichen Syllogismus. Obersatz des zweiten Syllogismus (= Schlußsatz des ersten): Quicquid vetus Testamentum aut prophetae praedixerunt, de Meschia, et aliis rebus, id est verissimum, seu: Descriptio Meschiae a prophetis facta est verissima. Untersatz des zweiten Syllogismus: Noster autem Jesus prorsus talis persona est, ut a prophetis Meschias depingitur. Schlußsatz: Igitur hic ipse homo Jesus est verus Meschias. Daraus folgt dann von selbst: Igitur, quod dixit ac docuit Jesus, ejusque Apostoli, verissimum est. Der Untersatz des zweiten Syllogismus, das Vorhandensein einer hinter dem Neuen Testament stehenden historischen Person Jesu, die mit dem alttestamentlichen Messiasbild übereinstimmt, ruht wie der Untersatz des ersten Syllogismus, auf apologetischen Argumenten, die in diesem Fall im wesentlichen historischer Art sind: Minor, quae est definitio circumscriptiva Jesu, a variis accidentibus et circumstantiis ejus sumpta, probatur ocularibus testibus, nempe non tantum 12 Apostolis, sed et 70 Discipulis, piis ac impiis. Multa ex hac definitione, aut circumscriptione Jesu, testantur Judaei ac Turcae, cum suo Alcorano, etiam hodierna die; quorum testimonium suspectum

esse non potest. Nonnulla testantur etiam ipsae ruinae Hierosolymae, et dispersio rejecti populi, totiusque illius cultus tam longa abolitio (S. 9 f.). Zunächst unterscheidet sich das Prinzip der Wahrhaftigkeit Gottes, wie es hier gefaßt ist, charakteristisch von der mittelalterlichen Formulierung desselben, wie wir sie am klarsten bei Duns gefunden haben. Bei Duns ist aus dem Aristotelismus bereits die skeptische Konsequenz gezogen, daß es sichere Vernunftaussagen über das transzendente Wesen Gottes nicht gibt. Infolgedessen ist der Obersatz: Deus est verus selbst nur aus der Offenbarung entnommen, die erst durch den Schluß als wahr erwiesen werden sollte. Der Zirkelschluß, der sich so ergibt, bereitet daher die Einführung des überlogischen Gewißheitsprinzips vor. Flacius kehrt zum primitiveren Entwicklungsstadium des Aristotelismus zurück. Für ihn hat der Obersatz von der Wahrhaftigkeit Gottes abgesehen von der Schrift den Wert eines axiomatischen Vernunftprinzips. Somit bringt erst der Untersatz die Übertragung desselben auf die Schrift. So ist der Zirkel vermieden. Dafür hängt nun alles an der Richtigkeit des Untersatzes, ohne den der Obersatz von der Wahrhaftigkeit Gottes für die Schrift wertlos bleibt. Die Richtigkeit des Untersatzes aber ruht ebenso wie die Anwendung des Schlusses auf das Neue Testament im zweiten Syllogismus ganz auf dem Wunderbeweis, Weissagungsbeweis und den Argumenten für die Wahrheit der geschichtlichen Tradition, die auf diese Weise zum alles tragenden Gewißheitsfundament werden. Ebensoweit entfernt sich dieser syllogistische Aufbau vom Prinzip der Autopistie der Schrift nach der reformatorischen Konzeption. Denn es ist hier eben nicht die Schrift, die axiomatischen Wert erhält, sondern das außerhalb der Schrift stehende Vernunftprinzip der Wahrhaftigkeit Gottes, dessen Anwendung auf die Schrift erst bewiesen werden muß. In ihre Konsequenzen verfolgt würde diese Apologetik des Flacius wieder ganz in das mittelalterliche Nebeneinander einer transzendenten durch Kirchentradition und apologetische Argumente autorisierten Schriftoffenbarung und einer auf Vernunft und mystische Erfahrung gestellten Subjektivität zurückführen. Bei einem so wenig systematisch veranlagten Kopf wie Flacius blieb aber ein solcher gefährlicher systematischer Ansatz praktisch ungefährlich und ging friedlich neben der echt reformatorischen Erkenntnis her, daß Christus der scopus Scripturae ist und die Decke nur dann von der Schrift fällt, wenn wir zu Christus bekehrt werden (Clavis II, S. 8).

Übrigens haben die dem Clavis des Flacius angehängten Traktate auf die Folgezeit kaum eingewirkt. Weit einflußreicher war die Begründung der Schriftgewißheit, die der nach Chemnitz Tode bedeutendste Führer der orthodoxen Lutheraner, Aegidius Hunnius, in seinem 1594 veröffentlichten Traktat: De sacrosancta majestate indubitataque

fide ac certitudine sacrae scripturae gegeben hat[1]. Bei Hunnius bricht wieder der antirationale Charakter des echten Luthertums durch. Von den mysteria regni coelestis, Trinität und Inkarnation muß zugestanden werden, daß sie den Sinn der menschlichen Vernunft völlig übersteigen (omnem sensum humanae rationis effugere et non nisi a Dei Spiritu revelari posse, p. 17). Diese Geheimnisse schlagen das Urteil der stolzen weltlichen Weisheit nieder (S. 18). Von Aristoteles und Plato herkommend hat man bei der Hl. Schrift den Eindruck: In alia profecto regione te versari, et res multo alias, quam quae humanitus concipi potuerint, te audire, nisi deploratus stupor animum tuum penitus obsedit, ultro confirmabis (S. 19). Unter diesen Voraussetzungen erscheint allerdings das testimonium Sp. S. wie bisher als ein Argument unter den andern, als das fünfte unter 21. Allein die Art, wie es dargestellt wird, hebt es doch weit mehr, als dies bei Flacius und Strigel der Fall gewesen war, als etwas Eigenartiges über die andern hinaus[2]. 1) Es wird von den Schlüssen aus der Wirkung auf die Ursache, also vom argumentum a consolationis effectu sumptum (arg. VI) und vom argumentum ab effectibus, quos in vita hominum gubernanda declarat (arg. VII) unterschieden, wenn auch nicht deutlich, da es dann doch wieder als ein efficaciam doctrinae in se sentire beschrieben wird (S. 24). 2) Es wird dem Grad nach weit über die andern Argumente gestellt. Et hoc quidem argumentum omnium est ut tutissimum, ita efficacissimum ad sanciendam fidem Scripturarum. Dieses plus quam transcoeleste sigillum planeque divinum ist ein τεκμήριον omni exceptione maius (S. 23f.). 3) Damit ist unwillkürlich, wenn auch ohne dogmatische Klarheit, die Gewißheit der Heilsverheißung in eins gesetzt mit der Gewißheit des Schriftinhalts als Ganzen; turba omnium in terris fidelium sentit . . . ., Scripturas una cum promissionibus, quas continent, ipsius Dei calculo suffragioque muniri . . . .; liber Scripturae Biblicae solus (im Unterschied von andern Schriften) coniunctum habet infallibile testimonium Sp. S. Die objektive Wahrheit des Schriftganzen fällt also, da sie in der Gnadenverheißung ihren Zentralinhalt hat, mit der subjektiven Heilserfahrung in eins zusammen. Dieser Durchbruch der reformatorischen Synthese hindert aber Hunnius nicht, die ganze Reihe der hergebrachten Argumente bis zu den Wundern, Weissagungen, Martyrien,

---

[1]) Francofurti ad Moenum 1594, opp. latina 1607 ss. p. 1ff. Ich zitiere nach der ersten Ausgabe.

[2]) Vgl. Klaiber, Die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von dem testimonium Sp. S., und ihre dogmatische Bedeutung, Th. Stud. u. Krit. II, 1857, S. 7.

dem Haß des Satans und den Strafen der Gottesfeinde in breiter Ausführlichkeit dem Geisteszeugnis zu koordinieren.

2. Die Entgegensetzung von Geisteszeugnis und rationaler Begründung nach Art Calvins in der älteren reformierten Dogmatik.

Ist so bei den philippistischen und lutherischen Theologen der Anfangszeit der Melanchthon'sche Ansatz zur Aufstellung einer neuen, die Schriftgewißheit begründenden logischen Kategorie über der unklaren Koordination rationaler und spiritualer Argumente fast ganz verloren gegangen, so dürfen wir auf reformierter Seite, in der Einflußsphäre von Calvins Institutio von vornherein ein klareres Verständnis für den Gegensatz zwischen Schriftgewißheit und traditionalistisch-rationaler Begründung erwarten. Schon 12 Jahre vor Major hat auf schweizerischem Gebiet Bullinger die Frage nach der Autorität der Schrift monographisch behandelt[1]. Er spricht es zunächst deutlich als wissenschaftliches Prinzip aus, daß die Sprüche der Schrift den Charakter wissenschaftlicher Prinzipien für die Theologie haben. Sunt igitur summa omnia Scripturae tribuenda, cuius oracula sic se habent in Theologia, quemadmodum in unaquaque disciplina prima eorundem principia, quae poni atque concedi omnino necesse est (S. 7 f.). Die Schrift ist in allen Kontroversen das κριτήριον, firmum, solidum atque sanctum (S. 23, 33). Woher hat sie diese Auktorität? Verbum Dei per sese firmissimum est, nec fulcris hominum opus habet, imo omnia sustentat . . . Scriptura robur vel authoritatem suam potissimum a Deo, a quo revelata est, accipit . . . Idem ille spiritus, qui haec scribi curavit, fidem nobis facit, ea non esse hominum inventa. Cumque spiritus Dei hac de re spiritui nostro testatur, ac scripturam cordibus nostris obsignat, mire exultat et confirmatur fidelis anima. Spiritus ergo virtute illustrati, iam non aut nostro, aut aliorum iudicio credimus a Deo esse scripturam, sed supra humanum iudicium certo certius constituimus, non secus ac si ipsius Dei numen illic intueremur, hominum ministerio ipsissimo Dei ore ad nos emanasse (S. 34 f.). Unter Weglassung aller andern Argumente erscheint also hier das Geisteszeugnis als der einzige die Gewißheit des Schriftganzen tragende Grund und wird dementsprechend unter reicher Heranziehung von Schriftstellen, sogar aus dem hohen Lied, nach allen Seiten hin beschrieben als das Sensorium der Braut für die Worte des Geliebten (En dilectus meus loquitur mihi), als der Kind-

[1]) De Scripturae sanctae praestantia, dignitate, excellentissimaque authoritate etc., oben zitiert nach der Ausg. Tiguri 1571. Vgl. O. Ritschl, a. a. O. S. 122.

schaftsgeist, der die Schafe die Hirtenstimme von allen andern Stimmen unterscheiden lehrt.

Diese calvinische Tradition zeigt sich in schärferer dogmatischer Formulierung in den loci communes von Peter Martyr [1], in dem Traktat des Zacharias Ursinus über die Heilige Schrift und dem damit fast gleichlautenden Abschnitt de scriptura sacra seiner loci theologici [2]. Peter Martyr kombiniert ganz im Geist der Reformatoren die beiden Aussagen: 1) Die Schriftaussagen haben als Axiome zu gelten. 2) Ihre Evidenz ist aber nicht auf rationalem Wege, sondern nur durch das Licht des Glaubens verständlich. Quandoquidem omnia, quae disputantur a sanioribus theologis, *ἀνάλυσιν* semper terminant ad testimonia Scripturarum, tanquam illa sint *ἀξιώματα* Christianis notissima, de quibus fas nemini sit ambigere. Ita aut primum principium, ad quod omnia vera theologica resolvuntur, hoc haberi debeat: Dominus dixit. Caeterum non est haec evidentia ex lumine humani sensus ac nostrae rationis petenda, sed a luce fidei, qua nobis esse debent persuasissima, quaecunque in sacris literis continentur (loci comm. S. 29). Damit übereinstimmend unterscheidet Ursinus bei der Frage, unde nobis constet, sacram Scripturam esse verbum Dei (opp. t. I, 433 B), nach Abwehr der römischen Begründung auf die Kirchenautorität scharf zwei Arten von Beweisen. Principio meminisse oportet, argumenta sive testimonia esse duplicia, quae Christianae Religionis certitudinem ostendunt ... 1) Unicum quippe testimonium est, solis Christi Spiritu renatis proprium, et his solis cognitum, cuius ea vis est, ut non modo veritatem doctrinae Propheticae et Apostolicae abunde in animis nostris testetur et obsignet, sed corda etiam ad amplectendam eam et sequendam efficaciter flectat et permoveat. 2) Alia quaecunque afferri possunt, a piis quidem et impiis intelliguntur, et fateri cogunt conscientias, hanc potius religionem quam alias Deo placere et ab ipso fluxisse. Das Verhältnis beider Beweisarten wird durch den Satz deutlich: Sed nisi unum illud accedat, quod a solis piis agnoscitur, nunquam ista perficient, ut veritatem etiam agnitam homines amplectantur (436 C). Im Geisteszeugnis, das als primum argumentum, ohne das die andern wertlos sind, an die Spitze gestellt wird, treten, entsprechend der Glaubensdefinition Melanchthons, die beiden Elemente auseinander, deren Verhältnis weder bei Calvin

[1]) Zitiert nach der Ausg. Londini 1576.

[2]) Zitiert nach der Ausg. opp. theol. Zachariae Ursini, Heidelbergae 1612 t. I. Der Abschnitt über die dignitas Scripturae im Examen theologicum von Benedictus Aresius (ed. VI Morgiis 1584) S. 21 ff., der etwa noch herangezogen werden könnte, geht nicht auf die Gewißheitsfrage ein.

noch bei Bullinger deutlich war. Non enim aliud est ipsa fides, quam (1) firmus assensus, quo omni verbo Dei nobis tradito assentimur, et (2) fiducia, qua singuli agnoscimus et statuimus, nobis Deum iuxta Scripturae hujus vocem esse propitium . . . Utrumque vero istorum, scilicet assensum hunc seu certitudinem de doctrina, et vivam consolationem, quae inde nascitur, nec hominum nec ullius creaturae testimonio niti, sed ipsus divini Spiritus virtute, per nullam aliam, quam per Prophetarum et Apostolorum doctrinam lectam, auditam et cogitatam accendi et confirmari, singuli piorum vivo ac certo suorum cordium sensu experiuntur (436 D). Die Reihe der übrigen elf Argumente wird durch die nochmalige Feststellung eingeleitet, daß nur durch das Geisteszeugnis das Verständnis der übrigen Beweise erschlossen wird. Postquam autem huius testimonii sensu et consideratione corda nostra munita sunt, recte colliguntur et alia. Quamquam enim hoc solum efficit, ut in verbo Dei acquiescamus, et solum etiam nobis abunde satisfacere debet, videmus tamen, ipsam quoque scripturam, postquam in isto summam certitudinis et consolationis nostrae constituit, etiam reliqua in medium afferre, idque non sine ratione (437 AB). Dann folgen allerdings zunächst Argumente, die nach Art des Flacius der natürlichen Religion entnommen sind. Der von der Vernunft erschlossene allweise und allgütige Schöpfer muß das Menschengeschlecht, damit er es nicht vergeblich geschaffen hat, von Sünde und Tod befreien und zwar in einer Weise, die seiner Gerechtigkeit und Güte entspricht. Da dies nur in Verbindung mit einer rechten Gottesverehrung seitens der Menschen möglich ist, zu dieser die Menschen aber nicht durch eigene Erfindung gelangen könnten, ist die Offenbarung ein Vernunftpostulat. Diesem entspricht die Schrift, da sie allein nichts Gottes Unwürdiges enthält (430 A). Ferner entspricht die lex divina dem allgemeinen Sittengesetz (ib. arg. III). Die übrigen Argumente sind die althergebrachten, Weissagungen, Wunder, lückenlose Tradition, Strafe der Feinde usw. (438—459). Am Schluß kommt Ursinus noch einmal auf das Geisteszeugnis als das einzige die Sicherheit aller dieser Argumente tragende Fundament zurück (458 E f.) und hebt klar hervor, das Geisteszeugnis sei nichts neben der Schrift Stehendes, durch dessen Übereinstimmung mit der Schrift der Beweis für die Schrift erst syllogistisch zustande komme, denn noch ehe diese vergleichende Reflexion entstehen könne, habe der Geist schon die ganze Schrift als göttlich erwiesen[1], und nur durch das Geisteszeugnis komme der Glaube an die

[1]) Neque ideo Spiritus in cordibus nostris autoritatem Scripturae non sancit, quod, quae dictat Spiritus in nobis, ad Scripturae normam examinanda sunt. Prius n. quam hoc fiat, ipse Sp. nobis ostendit, scripturam esse vocem

Schrift um ihres eigenen Zeugnisses willen zustande. Auf diesem Fundament erhebt sich nun das methodische Grundprinzip der Dogmatik, quod Scripturae propter suam ipsius asseverationem creditur, quia Deum in ea nobiscum loqui constat: aliis vero non propter ipsorum vocem, sed propter scripturae testimonium creditur, sed non plus, quam eo confirmare possunt (459 D).

Schon bei Ursinus bahnt sich demnach, indem er assensus und fiducia als zwei verschiedene Wirkungen des Geisteszeugnisses nebeneinanderstellt, die Loslösung eines die intellektuelle Zustimmung zum Schriftganzen als solchen bewirkenden Geisteszeugnisses von der den Verheißungsinhalt der Schrift vergegenwärtigenden fiducia an. Doch wehrt er noch ausdrücklich die Möglichkeit ab, Schriftinhalt und Geisteszeugnis in der Reflexion voneinander zu trennen und das testimonium zu einem neben der Schrift stehenden Gewißheitsmaßstab für dieselbe zu machen. Aber schon sein Heidelberger Nachfolger, Hieronymus Zanchius, geht in seinem Traktat de sacra scriptura[1] einen Schritt weiter in dieser gefährlichen Richtung. Er übernimmt von Ursinus die These von der Kraftlosigkeit aller Argumente ohne Hinzutritt des Geisteszeugnisses: Propositio III: Nullis etiam rationibus, sive ab antiquitate, sive a consonantia Scripturarum, sive a miraculis, quibus fuit Scriptura S. confirmata, sive a complemento vaticiniorum eius, sive ab alio quovis loco, deductis persuaderi ulli hominum potest, hos libros esse θεοπνεύστους, alias nequaquam, sine Spiritus S. intus hoc demonstrante. Andernfalls würden Philosophen und Weise, die jene rationes leichter begreifen, vor plebei et idiotae einen Vorzug haben, während nach Paulus gerade das Gegenteil der Fall ist (S. 95). In dem Bestreben, diese These so scharf als möglich zu präzisieren, bezeichnet er es als Pelagianismus, der Schrift an sich, ohne Hinzutritt des testimonium, die Kraft zuzuschreiben, von ihrer Göttlichkeit zu überführen. Non est etiam Scripturae sanctae per se solius hoc efficere: sed opus est Spiritu S. mentem hominis legentis aut audientis

---

Dei, et a sese inspiratam: neque se aliquid nos docturum in cordibus, quod cum illo prius a se edito in Scripturis testimonio non consentiat. Hoc nisi prius firmissime nobis ab ipso Dei spiritu persuasum fuerit, nunquam nostras de Deo et eius cultu cogitationes ad scripturam tanquam ad regulam unicam revocabimus. Idoneum vero divinae in cordibus revelationis testem esse scripturam, postquam ostensum est nobis divinitus, tum demum nos nos mutuo eiusdem spiritus in Scriptura et cordibus testimonio confirmari experimur, atque scripturae de se affirmanti credimus, quod divinitus inspirata sit sanctis Dei hominibus (2. Tim. 3, 16; 2. Petri 1, 21) 459 A.

[1]) Wohl nicht lange nach 1568 abgefaßt, vgl. über die Unsicherheit der Datierung O. Ritschl, a. a. O. S. 175. Ich zitiere nach der Ausg. 1612, Neustadii in Palatinatu.

Scripturam ita illustrante, ut videat, ac sentiat, Deum loqui in Scripturis, non hominem (S. 93). So predigte Paulus in Philippi vor vielen Weibern, aber nur Lydia erkannte seine Worte als Gottes Worte, weil ihr Gott das Herz auftat (S. 94). Dies führt ganz von selbst zu dem Bild, unter dem sich die Scholastik seit Alexander Halesius immer wieder die infusio fidei oder illuminatio klar gemacht hatte, nur daß es jetzt nicht auf die prima veritas, sondern direkt auf die Schrift angewandt wurde: die Schrift ist ein Licht, dessen Strahlen aber in den blinden Menschengeist nicht eindringen können, wenn dessen Sehorgan nicht erst durch eine besondere Einwirkung von seiner Blindheit befreit wird. Etsi igitur Scriptura in se lumen est, lucernaque accensa, imo Sol splendidissimus: tamen, sicut Sol non potest sese caeco homini quis et qualis sit patefacere, nisi caecus aliunde illuminetur: Ita Scriptura non potest sese agnoscendam re ipsa praebere cuipiam homini, nisi Spiritu sancto mens hominis ad videndam Scripturae dignitatem illustretur. Damit rückt also das testimonium genau an die Stelle, die in der älteren, bereits aristotelisch orientierten Scholastik die illuminatio als dispositio materiae animae ad accipiendam formam inne hatte. Wir erhalten so ein aus dem Zusammenwirken von vier media resultierendes Gesamtbild des Vergewisserungsprozesses. 1) Der Schriftinhalt muß dem Bewußtsein dargeboten werden. Dies ist Sache der traditio Ecclesiastica (S. 100), durch welche die substantia scripturae, d. h. der Schriftinhalt abgesehen von dem Accidens der scriptio (S. 162), in einer lückenlosen Überlieferung von Adam ab bis zur Gegenwart entsteht und übermittelt wird. 2) Das zweite Element ist das Zeugnis des Deus in Scriptura loquens (S. 104). Dieses ist, im Bilde gesprochen, das Licht an sich, lucerna accensa, Sol splendidissimus. 3) Das tertium medium ist das Geisteszeugnis, die Darbietung der facultas videndi, durch die wir das Sonnenlicht sehen (S. 108). 4) Quartum medium, quo utitur Deus, in confirmandis nobis in perfecta Scripturae cognitione, quod vere sit *θεόπνευστος*, sunt multae et variae demonstrationes, partim ex iis, quae Scripturae insunt, partim ex iis, quae illam consequuntur, deductae (S. 109). Die Argumente, die hier als Befestigungsmittel ihre Stelle finden (vaticinia, miracula, furor Satanae, conservatio doctrinae etc.) können also, da sie teils der Schrift, teils den Konsequenzen ihres Inhalts entnommen sind, nur von Augen gesehen werden, die vorher durch das testimonium geöffnet sind. In dem anschaulichen Gleichnis von dem sterbenden Vater, der seinen fernhin verreisten rebellischen Söhnen durch Boten sein versiegeltes Testament zusendet (S. 110 ff.), erfolgt die inspectio et diligens examinatio sigillorum (die Siegel entsprechen den demonstrationes) durch die Söhne

erst nach der plena persuasio, quam post saepius lectum et consideratum Testamentum conceperunt vi Spiritus S.

Unter dem Einfluß jenes gefährlichen, aus dem Mittelalter genommenen Bildes vom Licht und Sehorgan ist aus der unklaren, aber lebenswahren Einheit zwischen Geisteszeugnis und Selbstgewißheit der Schrift an sich, die Ursinus noch nicht scholastisch zu spalten wagte, eine sehr klare und anschauliche, aber darum um so gefährlichere Zweiheit geworden. Die bequeme Distinktion zwischen per se und quoad nos, objektivem Ansichsein und Applikation an das Subjekt, die seit Thomas die tiefsten Spannungen des Gewißheitsproblems löste, die der Augustinismus der älteren Franziskaner noch ungelöst in sich trug, half über die Antinomie zwischen Axiopistie der Schrift an sich und Geisteszeugnis hinweg. Sancta scriptura . . . . authoritatem habet . . . . partim a Spiritu S., qui illorum mentes . . . aperuit, partim a se ipsa, quae seu lux, fidelium oculos iam apertos sua luce, ita percellit, ut quam sit *ἀξιόπιστος*, ipsa per se aperte ostendat (S. 118). Sacra Scriptura non solum in se est . . . maioris authoritatis, quam ecclesia: sed etiam re ipsa apud omnes Spiritu Dei . . . praeditos (S. 121). Sobald in dieser Weise die per se vorhandene Axiopistie der Schrift von der Aneignung derselben durch das Geisteszeugnis durch partim-partim oder non solum-sed etiam unterschieden wird, ist das Geisteszeugnis natürlich aus seiner ursprünglichen Stellung als Gewißheitskriterium hinausgedrängt, der es seine dogmatische Entstehung verdankt. Denn wenn das religiöse Ich überhaupt einen Unterschied macht zwischen etwas Ansichseiendem und seiner subjektiven Aneignung desselben, so gilt ihm selbstverständlich nur das Ansichseiende als primär gewiß, die subjektive Erfahrung dagegen erhält nur durch Übereinstimmung mit dem Ansichseienden eine sekundäre, abgeleitete Gewißheit. Nachdem daher einmal, wie dies die bald nachher erschienene Monographie von William Whitaker[1] zeigt, die Distinktion zwischen sacra Scriptura per se *αὐτόπιστος*, canonica et authentica und dem testimonium Sp. S. quoad nos Aufnahme gefunden hatte, war es nur folgerichtig, wenn in einer Darstellung, der es um schulmäßig exakte Begründung der Schriftautorität zu tun war, das testimonium Sp. S. aus der Fundamentierung ausschied. Eine solche Darstellung bietet Anton Sadeel in der Schrift de verbo Dei scripto adversus humanas traditiones 1592[2], die zugleich ein Beispiel scholastischer Methode auf reformatorischer Grundlage geben will. Sadeel

[1]) Disputatio de sacra scriptura contra hujus temporis papistas, Herbornae 1590. Da sie nur Auseinandersetzung mit der römischen Polemik ist, kann sie hier übergangen werden.

[2]) Zitiert nach der Ausg. in den opp. theologica A. Sadeelis 1592. I, 5 ff.

geht nicht vom Geisteszeugnis, sondern von dem an sich feststehenden, philosophisch anerkannten Grundsatz aus, daß es überall in den einzelnen Wissenschaften certa principia oder axiomata gibt, über die man nicht hinaufsteigen darf (supra quae non liceat ascendere), weil sonst das syllogistische Begründungsverfahren zu einem progressus in infinitum führt, was gegen den Satz verstößt, infinitorum scientiam non esse (S. 9). Dies wird auf die Theologie angewandt. Deren principium ἀναπόδεικτον et αὐτόπιστον ist das axioma: Scriptura sacra tota est θεόπνευστος (S. 10). Darüber „topisch" zu disputieren oder diesem Axiom gegenüber sich auf den Zweifelsstandpunkt der ἐποχή zu stellen, wäre unwissenschaftlich. Stimmen Schlüsse aus Axiomen niedrigerer Disziplinen, z. B. aus den κοιναὶ ἔννοιαι mit den Schriftworten überein, so erhalten sie ihre Gewißheit nur durch die Schriftworte, kollidieren sie mit ihnen, so sind sie als falsch abzuweisen. Daß die Schriftworte miteinander übereinstimmen müssen, ist Voraussetzung, da die ipsa veritas nicht sich selbst widersprechen kann (S. 11). Daher das Interpretationsprinzip der analogia fidei. Die subjektive Gewißheit erscheint, wo sie überhaupt erwähnt wird, nur als abgeleitete Konsequenz der axiomatischen Sicherheit der Schrift. Iam hac regula fretus (gemeint ist die Übereinstimmung der inspirierten Schrift mit sich selbst) . . . semper manebo intra Scripturae sacrae fines, dum eorum (sc. haereticorum) redarguo ψευδογραφήματα: ac propterea sentio in animo fidei πληροφορίαν: quae profecto non esset, si egressus e scriptura sacra, vagarer per humana argumenta (ib.). Dementsprechend verläuft dann die ganze Beweisführung für die Auktorität der Schrift in neun Schriftstellen über die Bedeutung der Schrift, aus denen die Sätze syllogistisch deduziert werden.

Das Stadium, in welches die Erörterung des Gewißheitsproblems bei Sadeel eingetreten ist, läßt sich wieder am besten vom Mittelalter aus bestimmen. Solange die Unterscheidung zwischen der Autopistie „an sich" und „für uns" in der reformierten Theologie noch nicht Eingang gefunden hatte, begegneten uns Gedankengänge, die an die vorthomistische Scholastik erinnerten, in welcher die einlinige Auffassung der prima veritas noch durchschimmerte: subjektive und objektive Gewißheit lag in der Autopistie noch ungeschieden ineinander. Daher die vorthomistischen Wendungen wie acquiescere, insistere Scripturae bei Calvin und seinen Nachfolgern. Die beginnende zweilinige Denkweise bei Thomas schied dann zwischen der Selbstevidenz des göttlichen Seins an sich und ihrer nur indirekten Gewißheit für uns. Damit war genau genommen der Begriff der axiomatischen Evidenz selbst zerstört, deren Wesen ja gerade in der Untrennbarkeit von Bewußtwerden und Gewißheit, Gegebensein des Inhalts an sich und subjektiver Vergewisserung desselben besteht.

Ist diese Wesenseigentümlichkeit aus dem Begriff des Axioms herausgenommen, so bleibt nur noch eine peripherische Eigenschaft des Axioms zurück, nämlich die, daß das Axiom ein Letztes ist, hinter das bei der Beweisführung nie zurückgegangen werden kann. Von diesem entleerten und veräußerlichten Begriff des principium per se notum aus konnte dann Thomas die Schriftsprüche, obwohl sie als Lehnsätze aus der den Verstand übersteigenden Wissenschaft Gottes nicht im wahren Sinne des Worts axiomatische Evidenz für den homo viator haben, doch als principia per se nota der Theologie, d. h. als Axiome im Sinne von letzten irreduziblen Obersätzen bezeichnen. Solange die Erschleichung nicht bemerkt wurde, die in dieser völligen Verschiebung des Axiombegriffs lag, blieb der Konflikt zwischen diesen Schrift-„Axiomen" und den echten logisch-mathematischen Axiomen latent. Erst Duns deckte diese Erschleichung auf. Damit setzte dann ein neues Entwicklungsstadium des Gewißheitsproblems ein. Sabeels Position entspricht nun genau derjenigen des Thomas, noch ehe sie durch die skotische Reflexion zersetzt und weitergebildet war. Ihm sind die Schriftsätze principia per se nota in dem thomistisch entleerten Sinne des Wortes, principia, supra quae non licet ascendere. Die Wesenseigenschaft der Axiome, die Unlösbarkeit ihres Bewußtwerdens von ihrer Gewißheit läßt er beiseite und verdeckt durch diese Erschleichung den tödlichen Konflikt des Gewißheitsanspruchs seiner kontingenten Schriftaxiome mit der Logik. Er kann daher mit demselben Schein schulmäßiger Exaktheit wie Thomas die wörtlich verstandenen Schriftsätze zu Obersätzen einer syllogistisch aufgebauten theologischen Wissenschaft machen, im Gegensatz sowohl zur vorthomistischen als zur nachthomistischen Scholastik, die den spezifischen Unterschied zwischen den theologischen Obersätzen und den echten Axiomen empfand und daher nach einer besonderen, von der syllogistischen abweichenden theologischen Methode suchte. Sabeel reproduziert deshalb zustimmend die Hauptsätze der thomistischen Prinzipienlehre nach Thomas, S. th. q 1 a 5 et 8: Recte igitur ipse Thomas agnovit: Sacram doctrinam non supponere sua principia ab aliqua scientia humana, sed tantum a scientia divina, a qua, inquit ipse, sicut a summa sapientia, omnis nostra cognitio ordinari debet. Et paulo post: Quicquid in aliis invenitur veritati huius scientiae repugnans, totum condemnandum est ut falsum. Item, S. doctrinae non argumentatur ad sua principia probanda: ex principiis tamen suis ad conclusiones argumentatur. Haec ille (S. 10).

3. Die Syntheſe der beiden divergierenden Richtungen bei Gerhard auf lutheriſcher, Heidegger auf reformierter Seite.

Der bisher ſkizzierte Abſchnitt der nachreformatoriſchen Entwicklung des Gewißheitsproblems zeigte zwei divergente Linien, die von der reformatoriſchen Konzeption des Autopiſtie-Prinzips nach zwei entgegengeſetzten Seiten hin abweichen und dementſprechend beidemal in mittelalterliche Gedankengänge zurücklenken. Die philippiſtiſch-lutheriſche Richtung nahm wohl die ſubjektive Seite der Schrift-Autopiſtie, d. h. das Geiſteszeugnis in das Gewißheitsfundament des Chriſtentums hinein, aber nur als ein argumentum ab effectu, das ſich wohl als Eckſtein, aber doch immer nur als ein Stein neben andern in einen teils traditionaliſtiſchen teils rationaliſtiſchen Unterbau der Schriftautorität einfügte. Die reformierte Richtung hingegen ſetzte von Anfang an jene ſubjektive Seite der Autopiſtie zur ganzen traditionaliſtiſchen und rationaliſtiſchen Apologetik in Gegenſatz. Indem ſie aber das Geiſteszeugnis, wenn auch langſam und mit Widerſtreben, von der Autopiſtie an ſich begrifflich loslöſte und zum ſekundären Applikationsmittel derſelben machte, eliminierte ſie ſchließlich das Geiſteszeugnis aus dem Gewißheitsfundament und behielt zuletzt nur noch eine ihres urſprünglichen Gehaltes entleerte, rein transſubjektive Autopiſtie als Grundlage der Schriftautorität zurück. Der erſten Richtung entſprach die mittelalterliche Abirrung in den verbotenen Grenzwert des Rationalismus (fides acquisita ex rationibus), der zweiten Richtung entſprach die Abirrung in den entgegengeſetzten Grenzwert des vulgären Auktoritätsglaubens (fides acquisita ex auctoritate Scripturarum). Beide Fundamentierungen des Chriſtentums verfehlten in entgegengeſetzter Richtung die reformatoriſche Syntheſe von Entgegenſetzung und gleichzeitiger Ineinsſetzung der objektiven Sicherheit und der ſubjektiven Erfahrungsgewißheit. Wenn in einem Zeitalter, das in zunehmendem Maße vom erneuerten Ariſtotelismus infiziert wurde, dieſe Syntheſe noch einmal gelingen ſollte, ſo dürfen wir eine ſolche Zuſammenfaſſung der beiden divergierenden Linien auf lutheriſchem Gebiet noch eher als auf reformiertem erwarten. Denn in der reformierten Dogmatik war das Geiſteszeugnis von vornherein als Gabe der electi in eine ſo enge Verbindung mit dem reformierten Zentraldogma der Prädeſtination gebracht worden, daß es ſchwer war, es noch einmal aus ſeiner untergeordneten Stellung als Applikationsmittel und Exekutionsfaktor der Erwählung loszulöſen und zum Ausgangspunkt des ganzen dogmatiſchen Denkens zu machen. Auf lutheriſchem Gebiet waren die Bedingungen auch deshalb günſtiger, weil dort im Gegenſatz zur reformierten Denkkonſequenz der Sinn für die Irrationalität des Glaubens länger lebendig blieb. In der Tat finden wir bei dem großen lutheriſchen Dogmatiker des beginnenden 17. Jahrhunderts,

Johann Gerhard, einen sehr bedeutsamen Versuch, die auseinanderstrebenden Gedankenreihen der bisherigen Begründung der Schriftautorität noch einmal im Geist der Reformatoren zusammenzufassen. Gerhards Prinzipienlehre kombiniert die Melanchthon'sche Koordination der Vernunftsphäre mit der Offenbarungssphäre, die zur rationalistischen Apologetik der philippistischen und lutherischen Theologen geführt hatte, mit dem Gegensatz zwischen Geisteszeugnis und rationaler Begründung, der bisher fast nur von den reformierten Theologen betont worden war. Die Nebeneinanderstellung der drei Axiome und der quarta certitudo der Offenbarung, die bei Melanchthon mehr nur ein bequemes Prinzip der Arbeitsteilung für einen den Prinzipienfragen aus dem Wege gehenden Wissenschaftsbetrieb gewesen war, wurde bei Gerhard zum Ausdruck für ein bewußt gebrochenes Denken. Dies tritt am deutlichsten in den von Tröltsch[1] erwähnten Erörterungen über das Verhältnis der Offenbarung zum Satz des Widerspruchs zutage. Die Schrift kann zwar an sich nichts sich selbst Widersprechendes, also gegen den Satz des Widerstreits Verstoßendes enthalten, weil dies die veritas Dei gefährdete. Allein: evidenter et apodictice demonstrari nequit, aliquid implicare contradictionem, nisi plena et perfecta cognitio illius rei, cum cuius natura pugnare dicitur, antecedat (loci III 155). Die hinter den termini der Schrift stehende res, nämlich die essentia divina ist unserer Vernunft aber nie vollkommen bekannt. Daraus folgt: Negamus ... ex nostrae rationis principiis aestimandum esse, quaenam sint vere contradictoria in fidei mysteriis (III 154). Es handelt sich hier also um res vel effata, quae sunt supra terminos logicae seu rationis nostrae (Methodus 123). Deutlich setzt hier, wenn auch ganz ohne klaren erkenntnistheoretischen Hintergrund, die über den Thomismus hinausführende skotistische Reflexion über die Erkenntnis der transzendenten substantiae separatae sub ratione propria und die daraus resultierende logische Sonderstellung der Schriftsätze ein, die im Mittelalter zur theologischen Erkenntnislehre des Terminismus weiter geführt hatte. Damit hat die von Melanchthon überkommene These: Ratio intra sphaeram suam sese continens non est scripturae contraria (II 372), den in unversöhnlichem Widerspruch mit dem logischen Denken stehenden Sinn bekommen, daß die Schriftsätze, also die principia per se nota der Theologie, prinzipiell der Kontrolle durch den Satz des Widerspruchs entzogen sind, also eigentlich außerhalb der Logik stehen. Wir haben somit hier ein dogmatisches Denken vor uns, das mit Bewußtsein auf seine Selbst-

[1]) Tröltsch, a. a. O. S. 24 ff. Um im Folgenden die Vergleichung dieser Ausführungen mit denen Tröltschs zu erleichtern, werden Gerhards loci theologici nicht nach der neueren Leipziger Ausgabe von 1882 f., sondern nach der älteren Cotta'schen Ausgabe von 1762 ff. zitiert, die auch Tröltsch benutzt hat.

kontrolle verzichtet hat, ohne für diesen Verzicht nach einer erkenntnistheoretischen Legitimation zu suchen. Nur von diesem Grundzug des Gerhard'schen Denkens aus wird es verständlich, daß das aristotelische, zweilinig angelegte Weltbild, das er in eingehenden philosophischen Studien in sich aufgenommen hat (vgl. Tröltsch, a. a. O. S. 39), die reformatorische Auffassung der Autopistie, die ja die aristotelischen Grundlagen aufhebt, bei ihm nicht im Keim erstickt hat. Sowohl das Prooemium de natura Theologiae II 1ff. als die beiden Abschnitte de auctoritate scripturae sacrae I 9 ff. und de divina scripturae sacrae auctoritate II 36ff. stehen von vornherein unter dem Einfluß jener aristotelisch-thomistischen Distinktion zwischen der objektiven und der subjektiven Sicherheit, die in der reformierten Theologie zur Entleerung des Autopistieprinzips geführt hatte. Die theologia viatorum oder ἔκτυπος ist wie bei Thomas eine durch patefactio von seiten der göttlichen causa efficiens durch die causa instrumentalis des Wortes vermittelte Entlehnung aus der theologia ἀρχέτυπος seu πρωτότυπος, qua Deus se ipsum novit in se ipso et extra se universa per se ipsum (II 6f.). Dementsprechend werden, ausführlicher als bei Sadeel, die egregia dicta des Lyranus und Thomas übernommen, in welchen das argumentari ex autoritate als das maxime proprium Theologiae bezeichnet wird, weil die principia der Theologie durch Offenbarung gegeben sind, besonders die charakteristische Thomasstelle: Nam licet locus ab autoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus: locus tamen ab autoritate, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus (Thomas, S. Th. I q 1 a 8 Resp. ad 3, II 8). Damit hängt es zusammen, daß zur notitia Dei acquisita mit dem Thomismus und im Gegensatz zur älteren Franziskanerschule nur die Schlüsse auf Gott aus Natur und Weltlauf gerechnet werden (I 94), nicht die acquisitio ex testimonio Scripturae, die ganz zur übernatürlichen Mitteilung gehört. Unter diesen thomistischen Voraussetzungen entsteht bei der quaestio de auctoritate Scripturae die zweilinige Fragestellung: De Scripturae autoritate quaeri potest dupliciter: primo absolute, quatenus in se et per se interna eius autoritas . . . . consideratur. Deinde relate, respectu nostrae notitiae ac cognitionis (I 9), unde scripturae autoritas nobis innotescat, ut eam pro vere divina et canonica habeamus (II 36). Durch diese Fragestellung scheint von vornherein der Weg zum reformatorischen Verständnis der Selbstevidenz der Schrift abgeschnitten zu sein. Denn nimmt man die aristotelische Definition der Selbstevidenz, die Gerhard im Prooemium ausdrücklich zugrundelegt: Principia . . . . debent esse πρῶτα καὶ ἄμεσα, ἀληθῆ, ἀνυπεύθυνα, αὐτόπιστα, ἀναντίρρητα καὶ ἀναπόδεικτα (II 8), so gehört es nach den

ersten der hier aufgezählten proprietates principiorum (πρῶτα καὶ ἄμεσα) ja gerade zum Wesen der Selbstevidenz, unmittelbar zu sein, d. h. jenseits des Unterschieds zwischen per se und respectu nostri zu stehen.

Aber auch hier zersprengt, wie bei Calvin, die Not der Verteidigung gegen die römischen Einwände die Fesseln des thomistischen Schemas. Die römische Partei basierte nämlich auf dem thomistisch entleerten Begriff des principium per se notum und der Unterscheidung zwischen der Sicherheit des Schriftaxioms an sich und für uns die Lehre, daß die Kirche und die traditionalistische Demonstration nötig sei, um die an sich feststehende Sicherheit der Schrift zu einer Gewißheit für uns zu machen. Principia scientiarum esse in se indemonstrabilia in eo quod quid est; respectu tamen nostri demonstrari per demonstrationem, qua quid est. Idem esse judicium de scriptura, folglich unice ex ecclesiae testimonio scripturae autoritatem agnosci (II, 41). Demgegenüber blieb Gerhard nichts anderes übrig als von dem entleerten auf den wahren Axiombegriff zurückzugreifen: Principia in scientiis suam in se ac per se autoritatem et certitudinem obtinent, ac statim, ut proferuntur, approbatione digna censentur, quo respectu etiam axiomata dicuntur, nequaquam vero illis autoritas quaedam aliunde conciliatur. Sic scriptura, quia primi principii rationem obtinet, ideo suam internam et immotam autoritatem in ecclesia obtinet, quae non aliunde, ab ecclesiae scilicet autoritate, illi confertur (ib.). So war also Gerhard dazu gedrängt, der Schrift axiomatischen Charakter im Sinne der Ununterscheidbarkeit von Bewußtwerden und Gewißheit zuzuschreiben, somit die subjektive Seite der Autopistie, die unmittelbare Erfahrung des in der Schrift redenden Gottesgeistes, in das Gewißheitsfundament mit hineinzunehmen. Quinimo testatur id cujusque pii experientia, ideo enim hoc vel illud dogma firma fide amplectimur, quia in scripturis sacris divinitus illud revelatum cognoscimus, non quia ecclesia illud proponit. Principium primum non habet aliquid prius, et fundamentum non fundatur in alio (ib.). Sobald Gerhard, wie dies seine eigene Erkenntnistheorie und das reformierte Vorbild nahelegte, diese subjektive Erfahrungsseite von der objektiven Seite der Autopistie löste und beide Seiten sozusagen wie zwei gegenüberliegende Ufer auseinanderrückte, zwischen denen erst eine Brücke hergestellt werden mußte, wurde diese Brücke sogleich von der römischen Partei besetzt, und diese hatte gewonnenes Spiel. Denn wenn man die Wahl hatte zwischen einer 1½ Jahrtausende alten Kirchenautorität und den subjektiven Erfahrungen von einigen Frommen der Gegenwart, war natürlich die Kirchenautorität ein weit sichereres Applikationsmittel, als das subjektive Geisteszeugnis. Es kam also für Gerhard

alles darauf an, die Spaltung der Autopistie in ein objektives und ein subjektives Element zu vermeiden, am axiomatischen Charakter der Schrift im vollen objektive und subjektive Gewißheit in eins setzenden Sinne des Worts festzuhalten, mit anderen Worten, das testimonium Spiritus sancti nur als einen andern Ausdruck für die Selbstevidenz der Schrift im vollen aristotelischen Sinne des Worts aufzufassen. Nach Tröltsch (ib. S. 18) hat Gerhard diese Identifikation in der Tat vollzogen und die sieben aristotelischen Merkmale der Axiome „sämtlich gefunden in dem Begriff der efficacia Spiritus Sancti in cordibus". Leider kann dies nicht in diesem uneingeschränkten Sinne von ihm gesagt werden, wenn auch ein bedeutsamer Ansatz zu dieser die alte Logik aus den Angeln hebenden Position bei ihm vorhanden ist. Die Kraftprobe für diese Position war ihre Auseinandersetzung mit dem relativistischen Einwand, der die Antinomie dieser Stellungnahme und damit ihre Kollision mit der Logik grell beleuchtete. Es ist unmöglich, sagten die Gegner, die Gewißheit der Schrift auf die *κριτήρια* interna und auf das testimonium Sp. s. zu basieren, da diese Erfahrungseindrücke bei verschiedenen Subjekten verschieden sind. Sic Turca in alcorano, Judaei in cabbala, ethnicus apud Trismegistum non minus majestatis in verbis et rebus se invenire existimabit. In libris apocryphis ibidem non minor styli et rerum majestas, quam in canonicis. Ebenso zeigen sich Unterschiede zwischen denen, die sich auf das innere Geisteszeugnis berufen; qui enim ex interno Sp. s. testimonio judicant de scriptura sacra, sententiis invicem variant (II, 47). Daraus erhellt, hätten die Gegner hinzufügen können, daß das Geisteszeugnis nicht mit der axiomatischen Gewißheit identifiziert werden kann, da es nach dem sechsten der von Aristoteles aufgezählten Merkmale zum Wesen des Axioms gehört, *ἀναντίρρητον* zu sein, also einen Widerspruch, eine andere Meinung nicht nur faktisch auszuschließen, sondern logisch undenkbar erscheinen zu lassen. Dieser Einwand hätte ein klares Bekenntnis einer ihres Gegensatzes zur ganzen Welt wohl bewußten, aber sich darum nur um so kühner auf ihre Identität mit der höchsten Wahrheit stellenden Subjektivität hervorrufen müssen, wenn sich Gerhard wirklich darüber klar gewesen wäre, was die Ineinssetzung des Geisteszeugnisses mit der Autopistie bedeutet. Aber was antwortet er? Spiritus sancti testimonium non proponimus solum, sed interna *κριτήρια* et ecclesiae testificationem illi conjungimus. Qui tres illas argumentorum classes conjunctim assumserit, de canonica scripturae autoritate errare minime poterit (II, 47). Wohl unterscheidet er hier scharf zwischen den historischen Einleitungsfragen nach Echtheit und Verfasserschaft bei biblischen Büchern und der dogmatischen Frage nach der Kanonizität dieser Bücher. Distinctae sunt quaestiones, an evangelium Matthaei sit Matthaei,

et an sit canonicum. Prior est fidei historicae, et pendet ex testificatione historica, quae suffragium dat libri titulo. Posterior est non solum historica, sed etiam dogmatica. Aber die Entscheidung dieser dogmatischen Frage hängt von den drei nebeneinanderstehenden Kriterien ab: nec dependet solum ex testificatione historica, sed etiam argumentis insitis et interno Sp. s. testimonio (ib.). Gerhards Auffassung des Geisteszeugnisses schwankt also in Wahrheit zwischen zwei verschiedenen Versionen hin und her. Nach der einen Gedankenreihe, die besonders durch den Kampf gegen den römischen Traditionalismus hervorgerufen ist, fällt das Geisteszeugnis wirklich mit der Autopistie der Schrift in eins zusammen, ist also in sich selbst suffizient und bedarf keiner außer ihm liegenden Stütze. Nach der andern Gedankenreihe, die den Vorwurf des Subjektivismus vermeiden will, ist das Geisteszeugnis neben den innern und äußern Kriterien eine der drei Säulen, die die Schriftautorität tragen, löst sich damit aus der Einheit mit der letzteren los und verliert den axiomatischen Charakter, zu dessen Wesen es ja gehört, keine andere Stütze neben sich nötig zu haben. Nach der ersten reformatorischen Gedankenreihe, die besonders in dem Abschnitt de interpretatione Scripturae I, 50 ff. und de fide justificante VII, 73 ff. immer wieder durchbricht, sind der Schrift gegenüber, ihrem axiomatischen Charakter entsprechend, Erkenntnis des Inhalts, Gewißheit desselben und subjektive Aneignung, also Erleuchtung durch den Heiligen Geist ein und dasselbe. Außerhalb der Geisteserleuchtung bleibt trotz der Kenntnis der scripturarum dogmata und fides historica per externum verbi ministerium (I, 52) die Schrift ein liber clausus ac signatus (I, 53). Dazu werden Stellen aus Luthers de servo arbitrio und Augustins Konfessionen zitiert (I, 51). Die willensmäßige Aneignung des Verheißungsgehalts in der fiducia läßt sich von der intellektuellen notitia und dem assensus nicht trennen. Beides sind zwei zusammengehörige Seiten (respectus) der fides justificans (VII, 75 f.). Die intellektuelle Zustimmung, zu der man etwa einen Heiden durch das Zeugnis der Kirche bewegt, ist nur eine χειραγωγία ad Christum in scripturis nobis loquentem; postea autem ipsa Christi vox animos nostros ita percellit, ut non amplius propter ecclesiae testimonium credamus, sed majestatem verbi coelestis ipsimet Spiritus s. operatione persentiscamus (I, 10). Die andere Gedankenreihe zeigt sich darin, daß doch immer wieder das Geisteszeugnis dem Schriftinhalt als solchem als effectus gegenübergestellt wird, der in enger Verbindung mit den innern Kriterien einen Schluß aus der Wirkung auf die Ursache ermöglicht. So ist der vierte Punkt, aus dem die Falschheit der römischen Position erschlossen wird: Ex proprio scripturae effectu. Si scriptura sacra ex internis κριτηρίοις,

cumprimis ex vi quadam interna hominum mentes efficaciter movente et ad se rapiente, ac proinde ex interno Spiritus sancti testimonio apud nos autoritatem obtinet, utique ejus autoritas etiam quoad nos non dependebit unice ab ecclesia (II, 43). Das Geisteszeugnis wird mit den inneren Kriterien zusammengefaßt als testimonium, quo Sp. s. per interna scripturae *κριτήρια* in corde nostro . . testatur (ib.). Dieser Versetzung des Geisteszeugnisses unter die von der Schrift als solcher unterscheidbaren Schriftwirkungen entspricht es dann, wenn in der Lehre von der fides trotz der Tendenz, notitia, assensus und fiducia in eins zu setzen, von der auf das Schriftganze bezogenen intellektuellen Funktion sich die nur auf einen Teil der Schrift, nämlich die Verheißungen bezogene Willensaneignung loslöst. Respectu notitiae et adsensus refertur ad intellectum, atque objecti loco habet omne et solum Dei verbum in scripturis propheticis et apostolicis nobis revelatum: respectu fiduciae refertur ad cor sive voluntatem, atque objecti loco habet promissiones evangelicas de Christo mediatore (VII, 75 f.). Sobald in dieser Weise Luthers Anschauung verlassen wird, daß die ganze Schrift, nach der einen Seite betrachtet, Verheißung oder Evangelium ist, vermag natürlich auch der Spiritus s. in cordibus promissionem obsignans (VII, 107) nicht mehr das Schriftganze, sondern nur noch den aus evangelischen Verheißungen bestehenden Ausschnitt desselben sicher zu stellen und tritt dann, sofern von diesem Ausschnitt auf das Ganze geschlossen wird, in eine Reihe mit den andern Argumenten.

Die Antwort, die Gerhard in den beiden prinzipiellen Abschnitten über die Schriftautorität auf die Frage nach der Begründung derselben gibt, ist ein Kompromiß zwischen den beiden Gedankenreihen, die wir im bisherigen gefunden haben. Er unterscheidet zwischen zwei Menschenarten, für die die Frage verschieden beantwortet werden müsse, den membra ecclesiae und den Menschen extra ecclesiam (I 6, II 36). Qui sunt in ecclesia, illi sponte agnoscunt, divinam scripturae autoritatem, eamque *αὐτόπιστον* et *ἀξιόπιστον* esse statuunt. Quomodo enim ecclesiae filii de veritate fundamenti, cui ecclesia innititur, dubitare poterunt? quomodo de autoritate verbi divini in scripturis contenti possunt quaerere, qui vim et efficaciam in corde suo ipsimet sentiunt et per illud ad vitam aeternam se regenitos esse agnoscunt? (II 36). Daß damit wirklich das Geisteszeugnis gemeint ist, wird aus der Parallelstelle im andern Abschnitt deutlich, wo fortgefahren wird: Spiritus S. in ipsorum cordibus testatur, quod Spiritus sit veritas, id est, quod doctrina a Spiritus S. profecta sit immota veritas, 1. Joh. V, 9 (I 6). Von den andern, die außerhalb der Kirche stehen, können die, die überhaupt

„heilbar" sind, durch drei Arten von Zeugnissen überführt werden. Primum est internum Spiritus s. testimonium, qui ut reddit testimonium Spiritui credentium, quod sint filii Dei Rom. VIII v. 16, ita quoque efficaciter eos convincit, quod in scripturis vox Patris coelestis contineatur, ac solus Deus est idoneus et authenticus testis. Dazu gehört die tägliche Erfahrung des Trostes und der Stärkung in Anfechtungen. Das zweite Zeugnis sind die interna κριτήρια: antiquitas, rerum majestas, sermonis singularitas, conformitas, prophetiae dignitas, miracula, furor diabolicus, ipsius scripturae in persuadendo et permovendo efficacitas etc. Das dritte Zeugnis besteht in den testimonia externa, zu denen vor allem die Bezeugung der Kirche gehört, daneben auch die Martyrien und die Strafen der Verfolger (II 37). In der Parallelstelle wird gesagt, daß das Geisteszeugnis, obwohl der Rangordnung nach das testimonium praecipuum ac summum, doch der pädagogischen Ordnung nach das letzte sei, da bei der Bekehrung der Fernstehenden vom äußeren Zeugnis der Kirche ausgegangen werden müsse (I 9f.). Diese Antwort ist ein Ausgleich zweier divergierender Anschauungen. Die axiomatische Auffassung des Geisteszeugnisses und der Gewißheitsbegründung überhaupt gilt nur für die membra ecclesiae. Für diese ist die Gewißheitsfrage nicht mehr vorhanden und das Geisteszeugnis ist nur ein Ausdruck dafür, daß das Gewißheitsfundament keines außer ihm selbst liegenden Beweises bedarf. Daraus würde an sich folgen, daß das Geisteszeugnis für die homines extra ecclesiam überhaupt nicht als Beweis in Frage kommt, solange sie außer der Kirche stehen. Werden sie aber zu Kirchengliedern, so haben sie das Geisteszeugnis, aber wieder nicht als Beweis, sondern als Ausdruck der indemonstrabeln Autopistie. Diese Anschauung, die I 6ff. noch deutlicher hervortritt als II 36ff., wird nun aber durch die andere gekreuzt, daß das Geisteszeugnis im Sinne von Röm. 8 als argumentum ab effectu unter die Beweise für die Schriftautorität gehört. Diese zweite Anschauung würde an sich in sich schließen, daß 1) der Beweis aus dem Geisteszeugnis für die wirklichen wie für die erst werdenden membra ecclesiae gleichermaßen als Argument in Betracht käme und daß es 2) eine Unterabteilung der inneren Kriterien bildete. Der Kompromiß besteht nun darin, daß das Geisteszeugnis nur für die Außerkirchlichen als Argument gewertet ist, und daß es dann doch von der zu den inneren Kriterien gehörenden efficacitas scripturae losgerissen und ihm auf diese Weise eine logische Sonderstellung reserviert wird, die natürlich im Zusammenhang einer für die Außerkirchlichen bestimmten Apologetik sinnlos wird.

Wenn wir innerhalb der reformierten Dogmatik nach einer Dar-

stellung des Gewißheitsfundaments suchen, die ähnlich, wie dies bei Gerhard wenigstens dem Ansatz nach geschehen war, noch die reformatorische Linie der paradoxen Evidenz des Inevidenten und Unmittelbarkeit des Transzendenten innehält, ohne auf der einen Seite in den Rationalismus, auf der andern Seite in den Auktoritätsglauben abzuirren, so entspricht diesem Ideal vielleicht noch am meisten der locus de Scriptura sacra in Heideggers Corpus Theologiae Christianae[1], der wegen seines sorgfältigen Eingehens auf das Wesen des Geisteszeugnisses hier noch Erwähnung verdient. Wohl stellt auch Heidegger, wie dies seit Zanchius üblich war, das Geisteszeugnis in dem mittelalterlichen Bilde der Erleuchtung der Augen für die Aufnahme der Sonnenstrahlen dar. Ille (sc. Spiritus sanctus) oculos nostros illuminat, ut videant in verbo ab ipsomet inspirato Divinitatis et θεοπρεπείας omnis radios. Er ist ein unbegreiflicher Vergewisserungsfaktor, der unabhängig von der natürlichen Argumentation (tum per argumenta Divinitatis in verbo Dei splendentia, tum supra ea, tum contra argumenta, quae caro et sanguis eidem opponit) die Gewißheit erzeugt (certos reddit), daß die Schrift von Gott stammt (Corpus theol. S. 28). Aber auch bei Heidegger ist es die Defensivstellung gegenüber dem römischen Traditionalismus, welche die zweilinigen Konsequenzen des mittelalterlichen Bildes vom Sonnenlicht und Sehorgan paralysiert und es verhindert, daß die Schaffung eines aufnahmefähigen Organs sich zu einem neben dem Schriftinhalt stehenden Vergewisserungsfaktor auswächst. Im Kampf gegen die römische Anschauung, daß es noch eines neben der Schrift stehenden testimonium bedarf, um die per se feststehende Schriftgewißheit zu einer Gewißheit quoad nos zu machen, sieht sich auch Heidegger, wie Gerhard, genötigt, auf den ursprünglichen aristotelischen Vollsinn der axiomatischen Evidenz zurückzugreifen, in welcher objektive und subjektive Gewißheit in eins zusammenfällt. Scripturam porro a Spiritu S. non aliunde, quam ab ipsamet, non testimonio externo alio, nobis probari, liquet, tum quia fidei principium primum est, adeoque uti principia omnia, δι' αὐτῶν πίστιν ἔχοντα, a se ipsis, uti Aristoteles loquitur, fidem habentia, ipsa etiam αὐτόπιστος, πάσης ἀποδοχῆς ἀξία, omni receptione digna (1. Tim. 1, 15) neque aliter demonstrabilis est a posteriori per notas suas (ib. S. 30). Die auch von der römischen Seite zugegebene auctoritas in se schließt also die auctoritas quoad nos ohne weiteres in sich: Denique, si Scriptura, quod fatentur illi, in se Divinam authoritatem habet, propter sublimitatem mysteriorum, doctrinae efficaciam, aliasque similes notas, etiam Divina est, et authoritatem Divinam habet quoad nos, quia eadem argumenta oculis mentis exposita

[1]) Joh. Henrici Heideggeri Corpus theologiae Christianae, Tiguri 1700.

fidem etiam nobis ingenerare apta sunt (ib.). Wo diese Gewißheit nicht anerkannt wird, darf dieser Mangel darum nicht einfach auf das Fehlen des subjektiven Applikationsmittels zurückgeführt werden, das zum Schriftinhalt noch hinzukommen müßte, sondern es liegt eine durch Sünde verschuldete Verblendung (occaecatio) und freche Verhärtung gegen die Wahrheit vor. Damit stehen wir also wieder vor der von Luther so klar empfundenen Antinomie zwischen der an sich sowohl objektiv als subjektiv gegebenen Selbstevidenz der Schrift und der Tatsache, daß es dieser selbstevidenten Wirklichkeit gegenüber nicht nur Sehende, sondern auch Blinde gibt. Jeder Versuch, den Vorzug der Sehenden vor den Blinden zu erklären, würde auf eine zum Schriftinhalt hinzutretende magische Geisteswirkung führen, einen motus cordis irrationabilis, qualem Enthusiastae pro Divino venditant (ib. S. 28). Ein solcher ist das Geisteszeugnis aber eben gerade nicht. Es geht vielmehr vollständig darin auf, der „Glanz" zu sein, in welchem „die Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Christi" erstrahlt. Nur darauf beruht ja eben seine axiomatische Selbstgewißheit, daß es von der Apperzeption des Inhalts, auf den es sich richtet, untrennbar ist und darum der Gewißheit gleicht, mit der eine Bewußtseinsfunktion (z. B. das Sehen) ihres eigenen Daseins sicher ist. Cumque et propriam lucem secum ferat, et testimonium ejus a Verbo Dei non separetur, sed ei demonstrando Divinitatis argumenta unice inhaereat; tam non in conscientia nostra de testimonii ejus veritate dubitare possumus quam non oculus corporis lucidus se cernere, credens se credere, sperans se sperare, amans se amare, dubitare potest (ib.). Nur solange dieser Widerstreit zwischen der weder rational noch autoritativ begründeten Untrennbarkeit von „Sehen" und Gewißwerden dem Schriftinhalt gegenüber und der empirischen Trennung von beidem als unaufgelöste Dissonanz festgehalten wird, bleibt der Rückfall in die mittelalterlichen Abwege vermieden.

XIV. Die Zersetzung der reformatorischen Gewißheitsbegründung durch den neu aufkommenden Aristotelismus.

1. Die Wiederaufnahme der erkenntnistheoretischen Reflexion des Mittelalters durch die altprotestantische Scholastik.

Der Ansatz zur reformatorischen Auffassung der Autopistie war bei Gerhard und Heidegger, wie wir sahen, nicht aus den philosophischen Einflüssen erwachsen, die sie während ihrer Studienzeit in sich aufgenommen hatten. Im Gegenteil. Die reformatorische Synthese war trotz ihrer aristotelischen Voraussetzungen in der Not des Kampfes gegen die Einwände der römischen Apologetik wieder lebendig geworden. Der Versuch,

diese reformatorische Position gegen philosophische Einwände zu sichern, hatte aber bei Gerhard zu einer logischen Sonderstellung der Schriftsätze geführt, in der sich bereits die über den thomistischen Aristotelismus hinausführende skotistisch-terministische Weiterbildung der theologischen Erkenntnislehre anbahnte, aber noch ohne deutlichen Zusammenhang mit den entsprechenden Reflexionen des späteren Mittelalters. Es erhebt sich nun unwillkürlich die Frage: Findet nicht diese zunächst noch unabhängig von erkenntnistheoretischen Reflexionen erfaßte überlogische Eigenart der Prinzipien der Theologie auch in der nachreformatorischen Zeit eine erkenntnistheoretische Formulierung? Wird nicht die Kontinuität mit der theologischen Erkenntnistheorie des späteren Mittelalters, die von den Reformatoren unter der Gewalt der neuen Konzeption völlig abgebrochen war, jetzt, da man nach philosophischer Klärung des Neugeschauten strebt, allmählich wieder aufgenommen? Sollte der abgebrochene Zusammenhang der Theologie mit der philosophischen Entwicklung neu angeknüpft werden, so konnte dies natürlich nur von dem gegen Ende des 16. Jahrhunderts neu aufkommenden Aristotelismus aus geschehen. Die Frage läßt sich also genauer dahin präzisieren: Zeigt der neu aufkommende Aristotelismus Ansätze zu einer Fortbildung der theologischen Erkenntnistheorie, die die Entwicklung des späteren Mittelalters wieder aufnimmt und weiterführt?

Wie E. Weber[1] nachgewiesen hat, war es nicht erst der spätere Kampf gegen die neue katholische Scholastik, sondern die innerprotestantische Auseinandersetzung zwischen Lutheranern und Reformierten sowie die unausbleibliche Reaktion gegen die unter dem Einfluß der Kompendien Melanchthons entstandene Verflachung des philosophischen Studiums, was dem unter Leitung von Männern wie Jak. Schegk in Tübingen († 1587) neu aufgenommenen, gründlichen Aristotelesstudium und dem von Italien her durch Phil. Scherb 1586 zuerst nach Altorf importierten scholastischen Peripateticismus von Jak. Zabarella u. a. bei den protestantischen Theologen Eingang verschaffte. Damit greift also der Aristotelismus noch einmal in die Entwicklung der systematischen Theologie ein, und zwar teils in seiner ursprünglichen Gestalt, wie er jetzt aufs neue aus den Quellen geschöpft wurde, teils in der scholastischen Form, in der man ihn im 16. Jahrhundert in Padua lehrte, und die trotz der naturwissenschaftlichen Bereicherung doch in erkenntnistheoretischer Beziehung keine Fortbildung des ursprünglichen Peripateticismus ist. Nun ist, wie schon Ed. Zeller in seiner bekannten Darstellung gezeigt hat[2], der ursprüngliche Aristotelismus erkenntnistheoretisch betrachtet ein Kompromiß zwischen zwei

[1]) E. Weber, Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie, Abh. zur Philosophie und ihrer Gesch., herausgeg. von R. Falckenberg. 1907. 1. Heft. S. 7ff.

[2]) E. Zeller, Die Philosophie der Griechen II, 2 [3] S. 196ff.

heterogenen Gedankenreihen. Einerseits geht die Erkenntnis induktiv von der Wahrnehmung aus, also von dem aus Stoff und Form Zusammengesetzten. Da vom Stoff die Zufälligkeit, die Möglichkeit des Seins oder Nichtseins unzertrennlich ist, so können die daraus entnommenen Begriffe nie zu einem unbedingt Notwendigen führen. Außerdem können bei der Unterscheidung der Seele und ihrer Funktionen von der übrigen Wirklichkeit die induktiven Schlüsse genau genommen zunächst nur subjektive Geltung haben. Andererseits sind aber die allgemeinsten Grundsätze und Axiome, deren oberstes der Satz des Widerspruchs ist, ἀρχαὶ ἄμεσοι, etwas absolut Gewisses, über jede Täuschung Erhabenes, das vom νοῦς so unmittelbar geschaut wird, wie das Wahrnehmbare vom Sinn[1]. Hier haben wir also einen noch von Plato her[2] stehen gebliebenes Residuum einlinigen Denkens, durch das die skeptisch-subjektivistischen Konsequenzen des empiristischen Ausgangspunkts paralysiert werden. Weil beide Gedankenreihen unausgeglichen bleiben, und Zahl und Inhalt der letzten Prinzipien nirgends deutlich abgegrenzt wird, bleibt die Frage offen, wie wir uns jenes geheimnisvolle Etwas, durch dessen „Anschauung" wir die absolut gewissen Prinzipien gewinnen, erkenntnistheoretisch zu denken haben, ob als bloßes subjektives Denkgesetz oder als etwas, worin Denken und Sein in eins gesetzt ist. So bleiben die Grundbegriffe des Systems, die zehn Kategorien als Bestimmungen alles Wirklichen, das Sein und das Eine als die allem Möglichen zukommenden Prädikate, die Ursache, das Gute, der unbewegte Beweger, mit dem dann wieder das Sein und das Eine und das Gute in eins zusammenfällt, erkenntnistheoretisch in der Schwebe. Und dieser erkenntnistheoretische Schwebezustand ist gerade das Charakteristikum des Aristotelismus. Gerade deshalb ist dieser als Schulphilosophie so geeignet. Denn er ist ein Gebäude, in welchem erkenntnistheoretisch ganz entgegengesetzte Gebilde friedlich nebeneinander wohnen können. In den einlinig orientierten Teil des Systems, in welchem es absolute Gewißheiten über die letzten Grundformen der Wirklichkeit gibt, kann der neuplatonische Ontologismus einströmen, während gleichzeitig in einem andern Teil des Systems eine Vorstellung von der Seele und vom Erkenntnisprozeß stehen bleibt, von der aus jene neuplatonischen Gedanken eigentlich logisch unmöglich sein würden. Erst bei einem fortgeschritteneren Stadium der erkenntnistheoretischen Reflexion verliert das System nach der einen oder nach der andern Seite hin das Gleichgewicht und gerät in eine Bewegung, in der die heterogenen Elemente, die in ihm kombiniert sind, in entgegengesetzte Philosopheme auseinanderfallen.

---

[1]) S. z. B. Analyt. poster. I 2, 71b, 72a.

[2]) Vgl. Zeller, a. a. O. S. 196: „Aristoteles hat sich also von der platonischen Hypostasierung der Begriffe nur zur Hälfte frei gemacht."

Betrachten wir unter diesem Gesichtspunkt den neuaufkommenden protestantischen Aristotelismus, wie er sich besonders in den Praecognita philosophica des reformierten B. Keckermann, in dem Vernunftspiegel und den exercitationes metaphysicae seines lutherischen Gegners Jac. Martini, in B. Meisners Philosophia sobria, G. Gutkes Habitus primorum principiorum und andern Schriften metaphysischer und erkenntnistheoretischer[1] Art darstellt, so zeigt derselbe allerdings zunächst das dem ursprünglichen Aristotelismus eigentümliche Gleichgewicht einliniger und zweiliniger Gedankenreihen. Aber zugleich läßt sich von Anfang an eine Verschiebung beobachten, die zu einer erkenntnistheoretischen Spaltung des Systems führen muß. Das System setzt immer damit ein, daß das ens qua ens als conceptus primus und Objekt der Metaphysik nach allen seinen Eigenschaften und Bestimmungen in einer Weise apriori entfaltet wird, die die erkenntnistheoretische Frage ignoriert, woher diese ganze aprioriſche Deduktion ihr Recht auf absolute Geltung nimmt, wie sie dazu kommt, etwas mehr als eine bloß subjektive Gedankenbewegung sein zu wollen. Es wird einfach festgestellt: Ens illud metaphysicum non est ens per accidens, neque ens rationis, et ens per se et ens reale[2], also ein ens, quod cessante animi actione intellectusve discursu, nihilominus in rerum natura persistit, unbekümmert darum, daß gültige Feststellungen über dieses transsubjektive ens nur von einer einlinigen Denkweise aus logisch denkbar sind. Aus dem nur von einer einlinigen Grundlage aus verständlichen mentis conceptus formalis et objectivus, der das ens als notissimum erfaßt, wachsen dann nach Darlegung der dem Sein immanenten Distinktionen (komplexes, inkomplexes, positives, privatives, aktuelles, potentielles Sein usw.) die affectiones entis, unum, verum, bonum hervor[3], wobei die Seinsaffektion der veritas als congruentia rei cum intellectu oder adaequatio intellectus et rei bestimmt wird (J. Martini, a. a. O. S. 444 ff.). Indem das ens mit diesen Affektionen der metaphysischen Tradition gemäß auf Gott übertragen wird, wenn auch, wie sich gleich zeigen wird, in anderer Weise als auf die Kreaturen, bringt in diese aprioriſche Deduktion unvermerkt der Grundgedanke des mittelalterlichen Ontologismus ein, daß in Gott Essenz und Existenz identisch ist. Non enim habet essentiam, sed est essentia. Non aliud in ipso est τὸ εἶναι et ἡ οὐσία, sed

[1]) Vgl. die Literaturangaben bei E. Weber, Die philosophische Scholastik usw., die eine sehr wertvolle Ergänzung zu dem auf ungenügender Quellenbenutzung beruhenden Abschnitt über den Schulbetrieb der Philosophie bei W. Gaß, Gesch. der prot. Dogm. I, S. 178 ff. sind.

[2]) J. Martini, Exercit. metaph., Ausg. 1608, S. 96.

[3]) J. Martini, Exercit. metaph., S. 223 ff., Gutkius, Habitus prim. princ. Berlin 1661, S. 104 ff., vgl. E. Weber, a. a. O. S. 91 f.

ipse est ipsi, quod est[1]. Ein Gedanke, der in seine Konsequenzen verfolgt den Anselm'schen Gottesbeweis, die Setzung eines Indifferenzpunkts zwischen universale und res und die entsprechende Stellung zur Universalienfrage, die Identität Gottes mit dem primum cognitum, kurz, den ganzen antiaristotelischen Ontologismus involvieren würde. Neben dieser aprioriſchen Deduktion steht nun aber der dem andern Teil des aristotelischen Systems entstammende aposteriorische Ausgangspunkt. Der aprioriſche Gottesbeweis Anselms wird als topica argumentatio, quae sine ullo negotio ab adversario dissolvitur, verworfen[2], da ja darnach aus der Einbildung des Kopernikus, der Himmel stehe und die Erde bewege sich, die Wahrheit dieser Einbildung folgen würde. Auch die metaphysischen Argumente aus dem Wesen der Notwendigkeit und Kontingenz oder aus dem Begriff der Vollkommenheit erscheinen als ungenügend. Solus autem physicus discursus sufficit. Der aposteriorische Rückschluß, wie ihn Paulus, Aristoteles und Zabarella[3] übereinstimmend nahelegen, der von der creaturum pulchritudo auf den opifex, von der successiven Bewegung auf die prima causa führt, gilt als der einzig sichere Gottesbeweis. Die Störung des Gleichgewichts zwischen dem aprioriſchen und dem aposteriorischen Ausgangspunkt des Systems setzt nun aber bei der Reflexion über die Transzendenz des göttlichen Wesens gegenüber der Vernunft des gefallenen Menschen ein. Hier galt es, für die dogmatischen Feststellungen der Reformatoren eine philosophische Form zu finden. Aprioriſche Erkenntnisse der Menschenvernunft über das Wesen Gottes ließen sich ja nur von dem Gott und Kreaturen gemeinsamen ens-Begriff aus gewinnen, mit dem die Metaphysik eingesetzt hatte. Es galt also, die Art der Gemeinschaft zwischen Gott und Kreaturen genauer zu bestimmen, die der beiden gemeinsame ens-Begriff begründete, wenn man Wert und Umfang jener aprioriſchen Gotteserkenntnis dogmatisch begrenzen wollte. Damit lenkte man in die Bahnen der mit Duns einsetzenden Verschiebung des mittelalterlichen Aristotelismus ein. Duns hatte — dies war der entscheidende Schritt über die thomistische Erkenntnistheorie hinaus — als prima entis divisio, als Ureinteilung des Gegebenen diejenige zwischen finitum und infinitum bezeichnet. Damit war das transzendente infinitum außerhalb der Prädikamente gestellt, die auf das ens finitum beschränkt bleiben, und der Weg zur terministischen Eliminierung Gottes aus dem Bereich der Logik war betreten. J. Martini scheut vor diesem folgenschweren Schritt noch zurück.

---

[1]) B. Meisneri, Philosophia sobria, Vitebergae 1614, S. 1157, ähnlich J. Martini, Vernunftspiegel, Wittenberg 1618, S. 94.

[2]) J. Martini, Exercit. metaph. S. 605, Vernunftspiegel S. 522.

[3]) J. Zabarella, de inventione aeterni motoris c. 2, zitiert bei J. Martini, Exercit. metaph., S. 617 u. öfters.

Er bekämpft die skotistische Ureinteilung. Quod attinet ad Scoti et Scotistarum objectiones, respondemus: Quod illa divisio in Ens finitum et infinitum non primo fluat ex Ente, sed eius affectione, nempe Uno (Exerc. metaph. S. 487). Er hält demgegenüber an der Einteilung in substantia und accidens als der prima divisio fest. Damit ist die völlig extraprädikamentale Stellung Gottes noch vermieden. Deus est substantia, wenn auch sofort einschränkend hinzugefügt wird: Non tamen propterea in praedicamento substantiae eum collocamus. Dadurch bleibt die Möglichkeit noch offen, Gott im 2. Buch der Metaphysik, das die speziellen Arten des Ens behandelt, logisch unterzubringen, und zwar hinter den substantiae corporeae, den corpora sentientia, den animalia rationalia, den intelligentiae sive angeli als ens et essentia sive substantia (ib. S. 652) und ihn von hier aus näher zu beschreiben als unus, infinitus, immobilis, immutabilis, vivens, simplicissimus spiritus, intellectualis, libera voluntate praeditus. Diese ganze rationale Konstruktion von Gottes Wesen und Eigenschaften aus dem Begriff des ens und den primären Unterscheidungen, die dieser in sich schließt, steht nun aber in Spannung mit dem gleichzeitig festgehaltenen Satz: Substantiam Deum esse affirmavimus, negando interim Deum esse substantiam praedicamentalem (ib. S. 655). Denn die Stellung der göttlichen „Substanz" außerhalb der Prädikamente nimmt genau genommen allen Wesensbestimmungen derselben ihren logisch verständlichen Sinn und macht sie zu einem x, die für das logische Denken in ein transzendentes Dunkel gehüllt ist. Diese Spannung, die schließlich das aristotelische System auseinandersprengen muß, zeigt sich am deutlichsten in der Erörterung der Frage, in welchem Sinne der Begriff ens auf Gott und Kreaturen gleichzeitig Anwendung findet, inwieweit er also als Brücke zwischen der kreatürlichen Erkenntnis und dem transzendenten Wesen Gottes dienen kann. J. Martini schlägt einen Mittelweg ein. Er verwirft die skotistische Auffassung des ens als genus univocum, d. h. als Ausdruck für eine Wesensverwandtschaft zwischen Gott und Kreatur. Er geht aber doch auch wieder nicht soweit, ein bloßes genus aequivocum anzunehmen, das zwischen beiden nur ein nomen commune übrig läßt. Damit wäre jede Möglichkeit einer rationalen Aussage über Gott abgeschnitten. Er entscheidet sich, wie die übrigen altprotestantischen Metaphysiker, für das zwischen beiden liegende genus analogum, nach welchem Gott die essentiellen Bestimmungen primär, der Kreatur nur propter Deum sekundär zukommen[1]. Bei B. Meisner zeigt sich diese Reflexion über die logische

[1]) ib. S. 488 ff., 654 ff., Vernunftspiegel S. 479 ff. Vgl. die von E. Weber, a. a. O. S. 96, angeführten Parallelstellen bei Schegk, Cramer, Scharf, Gutke, Scheibler, Alstedt u. a.

Ausnahmestellung Gottes bereits in einem fortgeschritteneren Stadium. Die Frage: Num Deus logice possit definiri? entscheidet er weit klarer als J. Martini im negativen Sinne. Deus non cadit sub genus logicum nullique Categoriae includi potest aut debet[1]. Er verwirft ausdrücklich den von Goclenius, Timpler u. a. eingeschlagenen Mittelweg des genus analogicum, und zwar wegen der simplicitas und singularitas Dei. Adeo singularis essentia Deus est, ut nihil in omni creatura reperiatur, quod eam vel tantum analogice participet. Nulla enim inter finitum et infinitum dari potest essentialis proportio (ib. S. 1156). So bleibt zwischen Gott und Kreatur nur die Namensübereinstimmung. Et Deus et creaturae dicuntur entia. Nomen quidem unum est, sed res longe diversissima. Damit ist der apriori konstruierten Gotteslehre die Lebensader durchgeschnitten und der theologische Agnosticismus der späteren Terministen angebahnt. Denn wenn der auf das kreatürliche ens beschränkten Vernunft keinerlei Aussage über Gott möglich ist, so fällt natürlich, streng genommen, auch der physikalische Beweis der Existenz Gottes dahin und die Sätze über Gott werden Zusammensetzungen von termini, die sich auf eine transzendente res beziehen.

Allein soweit geht die Zersetzung des Aristotelismus in der altprotestantischen Scholastik nicht. Wohl wird, wie im Terminismus, auf den rein negativ gefaßten Gottesbegriff der mystischen Theologie des Dionysius Areopagita zurückgegriffen[2]. Bei J. Martini findet sich auch die occamistische Auffassung der göttlichen Attribute. „Damit wir desto baß die attributa divina in Gott verstehen können / so distinguiren, ja wir separiren gleichsam dieselbe intelligendo, ob sie schon prima et confusa intellectione nicht separirt sein / auch von uns in rei veritate nicht darvor gehalten werden / als wenn sie separirt weren[3]." Die Aussagen über Gott sind also abgesehen von der abstraktiven Scheidung durch unsern Intellekt in ihrem konfusen, intuitiven Gegebensein identisch. Da aber hier die occamistische Reflexion über die Undenkbarkeit der abstraktiven Erkenntnis ohne intuitives Substrat und den scharfen Gegensatz zwischen Abstraktion und Intuition fehlt, so wird daraus nicht die Konsequenz gezogen, daß Aussagen über eine transzendente res, denen also das intuitive Substrat fehlt, weder intuitiv noch abstraktiv sein können,

---

[1]) Meisner, Philos. sobr., S. 1154.

[2]) ib. S. 1158: imaginari quidem possumus, quid Deus non sit, non autem concipere, quid sit.

[3]) J. Martini, Vernunftspiegel S. 372, s. bei Occam S. 209. Vgl. die Zusammenstellung der scholastischen Zitate J. Martinis bei E. Weber, Die philos. Scholastik S. 39, aus der die Benutzung von Scotus, Occam u. Biel, dessen Kompendium besonders empfohlen wird, ersichtlich ist.

sondern außerhalb aller logischen Denkbarkeit stehen. Wie die Eliminierung des Wesens Gottes aus dem Bereich der logischen Kategorien nur halb durchgeführt wird, so kommt es auch nicht zur radikalen Ausschaltung der Aussagen über Gott aus dem Gebiet der logisch möglichen Sätze. Infolgedessen bleibt dann auch die Sicherheit des physikalischen Beweises der Existenz Gottes von der Reflexion noch unangetastet und damit implicite auch die Gewißheit der wichtigsten Vernunftaussagen über das Wesen Gottes.

Diesen allgemeinphilosophischen Voraussetzungen, die ein erkenntnistheoretisch noch wenig geklärtes Übergangsstadium zwischen dem ursprünglichen Aristotelismus und seiner skotistisch-terministischen Zersetzung sind, entspricht nun die Formulierung, welche die logische Eigenart der Schriftsätze und ihrer Gewißheit in der altprotestantischen Scholastik findet. Wie nach dem Bisherigen von vornherein zu erwarten ist, steht hier das beginnende Verständnis für die logische Ausnahmestellung der Schriftgewißheit, für die Kollision zwischen kontingentem Inhalt und axiomatischer Evidenz, neben der naiven Koordination logischer und überlogischer Gewißheitskriterien, die das Symptom des Anfangsstadiums der Reflexion über dieses Problem ist. So unterscheidet Keckermann in den Praecognita philosophica die Theologie von der Philosophie ratione principiorum, quia principale Theologiae principium est revelatio seu testimonium Dei: philosophiae autem principia sunt tum notitiae nobiscum natae; tum vero ipsa rerum naturalium natura, ex qua conclusiones et praecepta philosophica confirmantur[1]. Dies wird genauer dahin erklärt, daß die ohne die Offenbarung zustandekommenden Schlüsse entweder unmittelbar aus der Seele fließen oder durch eine facultas artificialis et acquisita per certam disciplinam entstehen. Die Schlüsse, die sich unmittelbar ergeben, entstammen entweder einer κοινὴ ἔννοια, d. h. einem Satz oder conceptus, dem die Seele vermöge einer ihr innewohnenden Eigentümlichkeit als einem irreduziblen Grundsatz zustimmen muß, oder einer äußeren Sinneswahrnehmung, die ihre certitudo in sich selber trägt. Die Schlüsse, die durch eine disciplina auf Grund der methodischen Prinzipien derselben erworben sind, sind entweder conclusiones καθ' ὅλου, universales, in quibus universalia (genus, species, Essentia et Essentialia propria sive effecta, etc.) praedicata universalibus subiectis coordinantur — bei diesen ergibt sich in den normalen Fällen der Schluß aus der Natur von Subjekt und Prädikat mit Hilfe von termini medii nach der logischen Methode —, oder conclusiones καθ' ἑκάστου, singulares de aliquo individuo. Dann ist das primäre Erkenntnismittel

[1]) Praecognitorum philosophicorum libri duo, Hanoviae 1607, I S. 118.

das medium Testimoniorum vel nostrorum vel alienorum, das allen syllogistischen Folgerungen vorausgeht, also entweder das Zeugnis unserer eigenen Sinne, oder eines andern, der über das Ereignis mündlich oder schriftlich berichtet. So bei historischen Fragen, z. B., ob der trojanische Krieg stattgefunden hat. Bei diesen hängt Glauben oder Nichtglauben von dem Grad der Autorität ab, die die berichtenden Historiker besitzen. Wo ist nun in diesem allgemeinen Rahmen der Wissenschaftslehre der logische Ort für die Prinzipien der Theologie? Wohl gehören die allgemeinen Aussagen über das primum Ens zu den conclusiones universales, und der Intellekt kann darum ex proprietatibus Entium subordinatorum auf rationalem Weg zu ihnen gelangen. Aber die eigentlich theologischen Prinzipien bestehen nicht in den allgemeinen Bestimmungen des Ens primum, sondern in der Antwort auf die Frage, velletne hoc Deus aut illud (quod est ex illis quae possunt esse et non esse, quia liberum est), essetne lapsus quidam Adamus sub comminatione a Deo facta, de tota posteritate simul in poenam praecipitanda. Natusne esset aut nascendus sub August. Imperat. Messias, quem Deus mundi liberatorem vellet etc. Die hierauf bezüglichen Schriftaussagen sind die primae conclusiones Theologicae, principia reliquarum omnium, aus denen alle weiteren als abgeleitete Konklusionen folgen. Diese gehören aber durchweg nicht zu den conclusiones universales, sondern zu den conclusiones singulares, die sich auf Individuelles beziehen. Zu ihnen läßt sich also weder durch *κοιναὶ ἔννοιαι* noch durch Sinneswahrnehmung gelangen, noch auch, wie dies bei den universalen Schlüssen der philosophischen Disziplinen der Fall ist, aus der Kenntnis der Natur des Subjekts und Prädikats und aus argumenta intrinseca, die nach syllogistischen Regeln zum Schluß führen; diese Schlüsse erhalten vielmehr ihre Stringenz durch ein extrinsecum testimonium, videlicet Scripturae. At omne testimonium vim arguendi non aliunde habet quam a testante: hunc ergo quis sit, nosse necesse est, simulque intelligere eum esse, qui sit *ἀξιόπιστος*, et non alium. Hier muß nun eine höhere und hyperphysische Kraft hinzutreten, nämlich diejenige des Hl. Geistes, die sich mit unserem Intellekt vermischt und ihn durch eine besondere Wirkung dazu bestimmt, diese singulares conclusiones zu glauben. Diese Einwirkung führt 1) zum Lesen und Hören dieser Schlüsse, 2) überzeugt sie davon, daß die gelesenen Bücher durch den Finger Gottes geschrieben und daher wahr sind, 3) leitet sie die apprehensio zum Verständnis der termini theologici, 4) erregt sie den Affekt, durch den das Subjekt glaubt, daß es sich unter der Zahl derjenigen befindet, auf die sich diese Schlüsse beziehen (ib. S. 122 f.). Erst wenn auf diese übernatürliche Weise die Zustimmung zu den prima

principia erreicht ist, entsteht die Anerkennung der daraus abgeleiteten dogmatischen Sätze über die Naturen Christi usw., und zwar nunmehr unter Mitwirkung der disciplina Logica ac Theologica, die zur Vergewisserung der Grundprinzipien so gut wie nichts beizutragen vermochten (ib. S. 124).

Die eigentümliche Schlußweise, die zur Gewißheit der theologischen Urprinzipien führt, ordnet nun Keckermann in seinem System der Logik regelrecht als eine besondere Schlußart in die aristotelische Logik ein. Es ist schwierig genug, im peripatetischen System einen Ort für diese Schlußweise zu finden. Zunächst scheint sie zu den Schlüssen zu gehören, deren medium der Versicherung eines Zeugen entstammt, also zum locus inartificialis seu assumptus, qui non ex se, sed ex assumpta vi loci artificialis arguit, qui dicitur locus testimonii[1]. Allein ein auf einem Zeugnis beruhendes medium ist nach der peripatetischen Logik immer ein medium contingens, da der Obersatz eines Schlusses aus einem Zeugnis: Quidquid homo dicit, verum est, immer eine veritas particularis bleibt. Keckermann beschränkt deshalb das, was über den locus testimonii nach Aristoteles zu sagen ist, auf das testimonium humanum, von dem er das Zeugnis Gottes oder der veritas necessaria als testimonium necessarium unterscheidet. Die theologische Schlußweise muß darum aus dem Abschnitt über den syllogismus contingens in den nächsten über den syllogismus necessarius versetzt werden. Nun läßt er sich aber hier nicht innerhalb der apodiktischen oder demonstrativen Schlußart unterbringen. Er muß also in die andere notwendige Schlußart aufgenommen werden, die Keckermann im Anschluß an Goclenius, Timpler und Lorhardus in der ersten Auflage seiner Logik syllogismus analyticus, in der zweiten dicticus nennt, cuius medium sumitur ex loco dictico, id est, ex omni loco necessariae inventionis, praeterquam ex loco causae efficientis, finis et effectus. Hier aber ist hinwiederum für die theologische Prinzipienkonklusion kein Raum unter den Schlüssen, bei denen das medium dicticum aus Form, Materie, Subjekt und Accidens, proprium, Ganzen und Teilen, circumstantiae, Definition und Deskription, divisio et opposita, Ursache und Wirkung genommen ist. Denn bei allen diesen Schlüssen erwächst die Gewißheit aus dem Inhalt und dem inneren Zusammenhang des Gegenstandes, nicht wie beim theologischen Prinzip auf einem diesen Inhalt von außen her vergewissernden testimonium. Nur mit einer Schlußart, der Aristoteles Notwendigkeitswert zugeschrieben hatte, läßt sich die Schriftgewißheit in ein gewisses Verwandtschaftsverhältnis bringen, nämlich mit dem Beweis, den die unmittelbare Sinnes-

[1]) Keckermann, Systema Logicae, Hanoviae 1613, S. 494.

wahrnehmung in sich schließt, von dem Aristoteles sagt: ἡ αἴσθησις δύναμιν ἕξει ἐπιστήμης, und Zabarella: id, quod sensu cognoscitur, certissime cognoscitur (ib. S. 529). Denn hier liegt auch ein von außen kommendes Zeugnis vor, das doch Gewißheit begründet. So faßt Keckermann die theologische Gewißheit mit der Sinneswahrnehmung zusammen in dem Kapitel de medio necessario dictico ex testimonio Dei et sensuum (ib. S. 523 ff.). Cum omne testimonium arguendi vim habeat ex adiuncto testis, ut supra diximus, ideo necesse est testimonio divino nullum esse certius, nullum veracius, cum veritas Deo ita sit essentialis, ut Deum esse falsum, simpliciter implicet contradictionem. Zu diesem, wie bei Flacius, im allgemeinen rationalen Sinne gemeinten Obersatz von der Wahrhaftigkeit Gottes, zu dem das Wort Platos vom λόγος θεῖος zitiert wird, muß nun aber der Untersatz hinzutreten, daß die Schriftsätze Aussagen Gottes sind, wenn das Prinzip der Theologie als syllogistischer Schluß herauskommen soll. Bei Flacius waren es die hergebrachten apologetischen Argumente, die diesen Untersatz stützten. Der reformierte Logiker kennt deren Unzulänglichkeit, er spricht daher innerhalb der Logik nur von der Unfähigkeit des Menschen, zu entscheiden, wo jenes göttliche Selbstzeugnis zu finden ist, und von dem in der Schrift enthaltenen dei testimonium, das dieser Unwissenheit abhilft. Doch läßt sich leicht aus seinen übrigen Schriften das innere Geisteszeugnis als die Instanz ergänzen, die allein die Zustimmung zu dem Untersatz ermöglicht: Divinum testimonium nullum est hodie nisi scriptum in sacris libris canonicis, aus dem sich dann der auf die Schrift angewandte Grundsatz ergibt: Testimonio divino creditur propter Deum et eius autoritatem, non propter homines, per quos prolatum est.

Diese ganze Darstellung Keckermanns zeigt deutlich das Übergangsstadium, in welchem sich die altprotestantische Scholastik befindet. Auf der einen Seite ist die Tendenz vorhanden, die christliche Gewißheit um jeden Preis der aristotelischen Logik einzuordnen. Und doch gibt es kaum eine schlagendere Illustration für die Heimatlosigkeit und Wohnungsnot der christlichen Gewißheit innerhalb des aristotelischen Systems als die Behandlung des testimonium Dei in Keckermanns Logik. Als Objekt der fides muß er dasselbe notgedrungen mit dem testimonium humanum zusammenfassen im Anschluß an Melanchthons allgemeine Definition des Glaubens: Fides est notitia propositionum, quas assensu amplectimur propter asseverationem testium (ib. S. 494). Damit ist aber seine Gewißheitsgrundlage, aristotelisch betrachtet, ein medium contingens geworden. Versetzt man es aber, um dem zu entgehen, unter die media necessaria, dann kann es nicht mehr Objekt der fides sein; denn der συλλογισμὸς ἐξ ἀναγκαίων begründet nach

Aristoteles nie πίστις, sondern ἐπιστήμη, scientia[1]. Daß das gerade die Antinomie der fides ist, daß sie ein medium contingens bei vollem Bewußtsein seines kontingenten Charakters als medium necessarium setzt, diese Einsicht geht bei der Einordnung in eine neben der Sinnesempfindung stehende Rubrik des aristotelischen Fachwerks völlig verloren. Auf der andern Seite bahnt sich aber, besonders in den Praecognita, eine Formulierung der christlichen Gewißheit an, die die Fesseln des Aristotelismus zersprengt. Nur der überlogische Einfluß des Geisteszeugnisses führt die Gewißheit herbei, daß die Schrift eine Aussage des testis ἀξιόπιστος sei, macht sie also zur einzigen Ausnahme von der Regel, nach der sonst alle testimonia über individuelle Dinge zu behandeln sind[2]. Diese Ausnahme begründet einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Theologie und Philosophie. Hoc ergo illud est, quod dixi, discrimen inter S. Theologiam et Philosophiam, quod ad theses sive conclusiones philosophicarum disciplinarum se nostra intellectio et assensus suis potest determinare mediis et instrumentis Logicis: ad has vero Theologicas (primas dico et summas, quas ante ponebam) instrumentis Logicis sese determinare non potest (Praecognita philosoph. I, S. 122). Aus dieser logischen Ausnahmestellung der Glaubenssätze ergibt sich dann, wie bei Duns, daß die Ineinssetzung von Subjekt und Prädikat in ihnen nicht auf logischer Einsicht in deren Wesen, sondern auf einem transzendenten Datum beruht, das die Synthese derselben auf überlogische Weise herbeiführt. Propterea, quia primum praecognitum in conclusionis probatione est, quod sit subiectum; at cum de Christo conclusio formatur, intellectus noster non praecognoscit ex se subiectum; deinde praedicatum huic subiecto inesse non cognoscimus, initium intelligendi sumendo ab argumentis intrinsecis, sed ab extrinseco testimonio (ib. S. 123).

In metaphysischer Beziehung zeigt sich dieser Übergangscharakter der Keckermann'schen Philosophie darin, daß das Verhältnis noch unklar bleibt, in welchem die allgemeinen aprioriſchen Aussagen über Gottes Wesen, die aus dem ens-Begriff resultieren und den conclusiones universales vorbehalten bleiben, sich zu den speziellen Aussagen über Gottes kontingenten Willen verhalten, über die nur durch Schrift und Geistes-

[1]) ib. S. 501: syllogismus necessarius, qui habet medium necessariae dispositionis ad gignendum in mente firmum et immotum conclusionis assensum, qui dicitur Scientia.

[2]) Vgl. auch Praecognita Logica tract. III, Hanoviae 1606, S. 64. Nulla est disciplina, cuius tam multa principia reducantur ad testimonium sive enunciationem testantis et patefacientis Dei . . . Quibus omnibus in aliis disciplinis non est opus, utpote quae argumenta Testimoniorum non pro primis principiis, sed pro probabilibus habent.

zeugnis Sicherheit zu erlangen ist. Wie E. Weber nachgewiesen hat, macht nun aber die Bestimmung des Verhältnisses der allgemeinen ontologischen Metaphysik zur speziellen Theologie und Pneumatologie, in welche die Schriftaussagen hineingehören, innerhalb der altprotestantischen Scholastik einen Entwicklungsgang durch, der mit der Herausarbeitung der logischen Eigenart der theologischen Prinzipien Hand in Hand geht und zuletzt „aus dem Nebel verschwommener Objektivität, den die alte Metaphysik darstellt" eine „erkenntnistheoretische Metaphysik" hervortauchen läßt, die nur noch Wissenschaftslehre ist (E. Weber, a. a. O. S. 106). Das einlinige Element im älteren Aristotelismus, die Ineinssetzung der Essenz mit der Existenz im ens, quatenus ens, dem primären Objekt der Metaphysik, bricht auseinander, sobald vom zweilinigen Ausgangspunkt des anderen Teils des aristotelischen Systems aus der Gegensatz zwischen ens in intellectu und ens existens konsequent durchgeführt wird. Dann ist das ens, das Objekt der Metaphysik ist, nur noch das subjektive ens rationale, dem nicht mehr Existenz, sondern nur noch das „non repugnare existere", also die Denkbarkeit zukommt. Der erste Teil der Metaphysik hat dann nur noch die Aufgabe, das Seiende „sub notione communissima, et abstractissima" als „conceptus communissimus" also ohne Rücksicht auf seine speziellen Formen zu behandeln (ib. S. 105). Im Kampf gegen die älteren Aristoteliker zeigt sich diese „subjektivistische Auflösung" schon bei Clem. Timpler und Stahl und erreicht bei Calov einen gewissen Höhepunkt.

Diese konzeptualistische Subjektivierung der Metaphysik hat für das theologische Gewißheitsproblem dieselbe Folge wie der parallele Entwicklungsprozeß im späteren Mittelalter. Bisher war die Last der Vergewisserungen der Sätze über die transzendente göttliche Wirklichkeit halb von der ontologischen Metaphysik getragen worden. Jetzt liefert diese als Wissenschaft von den allgemeinsten Konzepten der Theologie wohl noch inhaltliche Beiträge. Die Last der Vergewisserung aber legt sich ganz auf die Schultern der spezifisch theologischen Wissenschaft. Betrachten wir die Anfänge der neuen Wissenschaftslehre, als deren Bahnbrecher E. Weber besonders Georg Gutke als den vielleicht „besten Kopf in der philosophischen Scholastik der Orthodoxie" hervorhebt[1], ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der theologischen Gewißheitsfrage, so muß die Bedeutung, die ihnen nach E. Weber als Vorboten einer neuen Zeit zukommt, etwas eingeschränkt werden. In dieser Beziehung bleiben sie hinter dem Entwicklungsstadium zurück, das bereits beim Ausgang des Mittelalters erreicht war. Die theologische Erkenntnis erhält bei Gutke

[1]) G. Gutkius, Habitus primorum principiorum, Berlin 1661, S. 42: subtilitas (subjectum intelligentiae) fundatur in proportionalitate creaturae ad Deum.

ihre Sicherheit zunächst aus der allgemeinen erkenntnistheoretischen Voraussetzung, daß der Gegenstand der intelligentia die subtilitas rerum, d. h. die optima et accurata rerum dispositio, ex affinitate et conjunctione earundem orta in der Proportionalität zwischen der Kreatur und Gott begründet ist (ib. S. 74). Daß ein aus diesem Verhältnis zwischen creatura und creator erwachsender Erkenntnisprozeß wahr ist, bedarf dann natürlich keines Beweises mehr; probatione non indiget: quum ejusmodi proportionalitate percepta statim innotescat veritas per repraesentationem: quia separari non possunt proportionatum esse Deo extra mentem, et simul menti meae, proportionatum illud contemplanti repraesentanti (ib. S. 43., E. Weber, a. a. O. S. 48. S. 110). Trotz aller Ansätze zu einem neuen methodischen Ausgangspunkt (vgl. E. Weber, a. a. O. S. 108 ff.) führt diese allgemeine erkenntnistheoretische Grundlage nicht über das aristotelische Abbildungsverhältnis zwischen mens und res extra mentem oder die „adaequatio mentis cum re" (Gutkius, Hab. prim. princ. S. 54 f.) hinaus. Unter den Erkenntnissen, die unter dieser realistischen Voraussetzung möglich sind, nehmen nun allerdings die auf Gott bezüglichen eine logische Sonderstellung ein. Die extraprädikamentale Stellung des göttlichen Erkenntnisobjekts, die dasselbe über das aristotelische Schema hinaushebt, erhält bei Gutke insofern einen neuen Ausdruck, als er in der Logik der Lehre von den Prädikamenten, die auf die conceptus creati Anwendung finden, einen Abschnitt über den ordo repraesentativus conceptuum transcendentium et mysticorum hinzufügt[1] und immer wieder betont, daß die creatarum rerum conditiones, also die prädikamentalen Aussagen nicht als norma terminorum et conclusionum mysticarum gelten dürfen (z. B. Log. div. S. 77). Dementsprechend finden die Aussagen über die göttlichen Dinge im zweiten Buch bei der Lehre vom Beweis eine gesonderte Behandlung. Die gewaltsame Einschiebung derselben in eine aristotelische Rubrik, die wir bei Keckermann fanden, wird vermieden, indem die göttlichen und mystischen Sätze als eine besondere Satzart neben die Axiome, die apodiktischen und topischen Sätze gestellt werden. Propositio vera quinctuplex est, nempe vel divina, inusitata et mystica, vel transcendens, vel principium cognoscendi, vel apodictica vel topica (ib. S 473). Die Bedingungen, aus denen das medium für ihre Erschließung abgeleitet wird, werden deshalb ganz unabhängig von den übrigen Schlußregeln behandelt (ib. S. 475 ff.). Diese Sätze können von der Jurisprudenz, Medizin und Philosophie aus weder bewiesen noch widerlegt

[1]) Gutkius, Logica divina, Coloniae 1631, S. 188 ff., vgl. E. Weber, a. a. O. S. 74.

werden, weil sie ihre eigenen Prinzipien haben, non mensurantur a propositionibus et terminis praedicamentalibus. Für die inventio und probatio der göttlichen und mystischen Sätze gelten nun vier loci oder sedes argumenti, aus denen sich die Axiome für dieselben ergeben. Der erste locus ist das Prinzip der infallibilis divina veritas et bonitas. Daraus ergeben sich die Axiome: Ab infallibili divina veritate non proficiscitur mendacium. Deus enim est veritas per essentiam. Quicquid dicit sacra scriptura, illud est verum. Quia profertur a Vero per essentiam. Das gilt also als bewiesen, was bona et evidens consequentia ex scripturis ist. Der zweite locus ist das Prinzip der analogia fidei. Der dritte locus ergibt sich aus dem Analogieverhältnis zwischen göttlichem und kreatürlichem ens, das Gutke in Übereinstimmung mit den übrigen lutherischen Scholastikern festhält[1], und aus dem sich die via eminentiae als heuristisches Prinzip für Auffindung wahrer Sätze über Gott ergibt: Conceptus creaturis competens Deo non tribuatur, nisi removeatur imperfectio. Der vierte locus ist das Prinzip der Übereinstimmung mit dem sittlichen Naturgesetz und der recta ratio.

Gutkes Wissenschaftslehre bedeutet somit zwar insofern einen gewissen Fortschritt über Keckermann hinaus, als er die göttlichen Sätze ganz aus der aristotelischen Schlußlehre herausnimmt und ihre exzeptionelle Behandlung sicherstellt. Die nähere Formulierung dieser Ausnahmestellung aber ist ein Rückgang auf die Melanchthon'sche Lösung des Widerstreits durch einfache Unterscheidung koordinierter Gebiete und bleibt hinter dem tiefen Verständnis Luthers und Calvins für die hier vorliegende unlösbare Antinomie weit zurück. Gutke wirft beim 1. locus des Abschnitts über die divinae propositiones überhaupt gar nicht die Frage auf, woher der Untersatz des von der Wahrhaftigkeit Gottes ausgehenden Syllogismus, die Behauptung, daß die Schrift dem Verum per essentiam entstamme, ihr logisches Recht nimmt. Der peinliche Konflikt tritt darum gar nicht zutage, in welchem dieser Anspruch eines kontingenten Zeugnisses auf axiomatische Geltung, der den ganzen Beweis der „göttlichen und mystischen Sätze" trägt, mit den principia cognoscendi steht, die im andern Abschnitt der Logik friedlich daneben behandelt werden. Darum bleibt Gutkes „theologische Logik", was das Verständnis des Problems betrifft, hinter ihrem mittelalterlichen Seitenstück, der aus dem Occamismus hervorgegangenen logica fidei von Robert Holkot zurück. Diese war ein verzweifelter Ausweg aus dem Konflikt der Trinitätslehre und Zweinaturenlehre mit dem Identitätsgesetz, der den mystischen Kirchenglauben zu dem

[1]) Vgl. Habit. prim. princ. S. 221: Termini transcendentales, quando ad res infinitae distantiae applicantur, explicandi sunt per analogiam; genauer: per illam analogiam, quae contingit per remotionem omnis imperfectionis.

Postulat trieb: In argumentis de Christo oportet habere logicam singularem [1]. Die Art dagegen, wie Gutke die Schriftwahrheit gegen Aristoteles als axiomatisch gewiß in Anspruch nimmt, verrät nicht die Not der Antinomie zwischen Glauben und Logik, sondern ist ein Palliativmittel, um dem Konflikt aus dem Wege zu gehen [2].

Auch die Reflexionen über die methodische Behandlung der Theologie, die mit diesen philosophischen Gedanken über ihre logische Eigenart zusammenhängen, vermochten die theologische Erkenntnistheorie nicht über das Stadium eines in der beginnenden terministischen Zersetzung befindlichen Aristotelismus hinauszuführen. Es ist allerdings, wie E. Weber in seiner Schrift über den „Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik" (Leipzig 1908) gezeigt hat, ein außerordentlich bedeutsamer Ansatz zu einer fundamentalen Umgestaltung der theologischen Methode im Geist der Reformation, wenn der in der Scholastik vieldiskutierte Satz, daß die Theologie eine praktische Wissenschaft sei, nicht mehr nur aus der Abzweckung der Theologie auf die bona opera oder die jenseitige fruitio Dei begründet wird, sondern aus der praxis fidei, auf die alles einzelne in der Theologie bezogen werden muß [3]. Wenn hier fides im lutherischen Vollsinne des Wortes verstanden wird, so würde aus dieser Grundanschauung vom Wesen der Theologie an und für sich folgen, daß die Antithetik der beiden in der fides bei Luther einander entgegengesetzten Gedankenreihen, die Projektion der im Christus der Schrift gegebenen Gnadenverheißung in eine der Subjektivität entrückte Transzendenz und der dadurch nur vertiefte unmittelbare subjektive Besitz derselben, die ganze methodische Anordnung des theologischen Stoffs bestimmte. Für eine derartige Umgestaltung der

---

[1]) Robert Holkot, Super Sentent. l. 1 q 5 H, vgl. Prantl, Gesch. der Logik IV, S. 6 ff.

[2]) In diesem Sinne ist E. Webers Urteil einzuschränken, daß Gutke mit seiner Forderung, die transzendenten Objekte in der Logik voll zu berücksichtigen, „über seine Zeit hinausgeeilt" sei (a. a. O. S. 80), daß hier zum erstenmal „jene ganze bisher nicht berücksichtigte Wirklichkeit" des persönlichen Lebens, deren Quelle die Schrift ist, zu ihrem Rechte kommt im Gegensatz zur „Vergewaltigung der Geistesrealitäten" in der Scholastik (S. 119 f.). Der Nominalismus des ausgehenden Mittelalters, den E. Weber nicht als Parallele herangezogen wissen will (S. 124 f.), ist keineswegs bloß „Selbstauflösung eines leeren Begriffssubjektivismus". Der Terminismus ist nur die Kehrseite bezw. der logische Ausdruck eines in inniger Mystik festgehaltenen Autoritätsglaubens an die Schrift. Man denke an Pierre d'Ailly, Gerson, und an Occams kirchenpolitischen Kampf. Es bedurfte nicht der Reformation, um die „Eigenart" des Geisteslebens wiederzuentdecken (S. 120) und die Kollision seiner tiefsten Bedürfnisse mit der aristotelischen Logik fühlbar zu machen. Nur der Inhalt des geistigen Lebens war ein neuer, der sich nach der Reformation mit der alten Logik auseinanderzusetzen hatte.

[3]) E. Weber, Der Einfl. d. prot. Schulphilosophie, S. 45 f.

theologischen Methode liegt aber bei Calixt, Mentzer und Calov, die auf diesem Gebiet neue Wege einzuschlagen versuchten[1], die erkenntnistheoretische Grenzlinie zwischen dem, was „an sich" und dem, was „für uns" ist, schon zu fest. Es gelingt darum nicht, was gerade die Hauptsache gewesen wäre, in die Gotteslehre die von Luther so tief empfundene Spannung zwischen Gott als alles erfüllendem Sein oder dominium absolutum und Gott als Gnadenwillen als leitenden Gesichtspunkt aufzunehmen und sie auf diese Weise unmittelbar mit der Lehre von Gesetz und Evangelium und dem daraus hervorgehenden Prinzip der iustificatio in eins zu setzen, wie es der Konzeption der Reformatoren entsprochen hätte. Wenn auch der homo salvandus oder der homo qua est imago Dei in illo instauranda (E. Weber, a. a. O. S. 67 f.) in den Mittelpunkt einer nach Art der Medizin analytisch aus dem praktischen Ziel abgeleiteten Wissenschaft tritt, so bleibt doch die traditionelle Nebeneinanderstellung von Gott an sich, dem Subjekt dieses geistlichen Heilungsprozesses, und der Einwirkung Gottes auf den Sünder, also dem Vollzug des Heilungsprozesses, in der bisherigen Weise bestehen, ohne daß die Spannung zwischen Gottes absolutem Wesen und seinem Heilswirken in der Methode zum Ausdruck kommt.

Die analytische Anordnung des dogmatischen Stoffs wirkt deshalb auch nicht umgestaltend auf die Formulierung des Gewißheitsfundaments ein. Nachdem Calixt in der Epitome Theologiae[2] zunächst einleitend die analytische Methode der Theologie dargelegt hat (S. 1—10), geht er zur Behandlung der dogmatischen Gewißheitsquelle mit der Wendung über: Reliquum est considerare, e quibus ipsa principiis sit arcessenda (S. 10), und behandelt nun ganz nach Art der synthetisch angelegten Kompendien das Verhältnis zwischen lumen naturale und lumen fidei (S. 11—67). Unter dem Gesichtspunkt des Gewißheitsproblems betrachtet steht darum dieses „praktisch-religiöse Verständnis der Theologie" zwar weit höher als die Komposition des modus theologicus aus einem spekulativen und einem affektiven oder praktischen Element, wie sie, nach dem früher Ausgeführten, im Mittelalter seit dem Zurücktreten des psychologischen Indifferenzpunkts zwischen Erkenntnis und Wille, also seit Thomas und Duns aufkamen (E. Weber, a. a. O. S. 38 f.). Aber es steht, wenn man vom neuen Inhalt des Glaubensbegriffs absieht, nicht höher als die Anschauung des Alexander und Bonaventura, daß die Theologie nicht eine Mischung von Spekulation und Praxis sei, sondern in einem nur ihr eigentümlichen geistigen habitus ihren Sitz habe, der einen Identitätspunkt zwischen Affekt und Intellekt darstelle, eine Betrachtung des verum nicht ut verum,

[1]) Vgl. E. Weber, a. a. O. S. 41 ff., S. 72 ff.

[2]) Georgii Calixti Epitome Theologiae, Brunsvigae 1634.

sondern ut bonum, daß sie darum weder scientia noch prudentia, sondern sapientia nicht im aristotelischen, sondern im pauliniſchen Sinne des Worts genannt werden müſſe. Wir ſahen, daß auch ſchon bei Alexander Halesius ein Anſatz dazu vorhanden iſt, dieſes „praktiſch-religiöſe Verſtändnis" der Theologie zum methodiſchen Ausgangspunkt der Dogmatik zu machen und die Glaubensſätze teils als Antezedentien, teils als Konſequenzen aus jenem religiöſen Verhältnis zum primum verum ut bonum abzuleiten. Aber auch bei ihnen war, wie bei ihren altproteſtantiſchen Nachfolgern, die Macht der überkommenen Anordnung des Stoffs zu groß, als daß es über bloße prinzipielle Anſätze und unweſentliche Umſtellungen des tradierten Materials hätte hinauskommen können.

2. Die Einwirkung des neuen Ariſtotelismus auf die Formulierung des reformatoriſchen Gewißheitsprinzips.

Kehren wir nun zur dogmatiſchen Literatur im engeren Sinne des Worts zurück, um zu ſehen, welche Folgen die Welle ariſtoteliſchen Denkens, die wir hier zum zweitenmal die chriſtliche Glaubenslehre überfluten ſahen, auf das Verſtändnis des Autopiſtieprinzips gehabt hat, um das ſich die ganze Reflexion über das Gewißheitsproblem in dieſer Epoche dreht. Die Scheidewand, die der Ariſtotelismus in ſeiner thomiſtiſchen Geſtalt zwiſchen per se und quoad nos aufgerichtet hatte, war bei Joh. Gerhard und Heidegger noch einmal in der Not des reformatoriſchen Kampfes gegen die Angriffe der Papiſten durchbrochen worden. Die gleichzeitige Identifikation und Entgegenſetzung von Axiom und Schrift, die in ihrer theoretiſchen Unlösbarkeit der Ausdruck der täglich erlebten Spannung zwiſchen Glaubensgewißheit und Bewußtſein entgegengeſetzter Möglichkeiten iſt, war hier noch einmal, wenn auch nur bis auf einen gewiſſen Grad, über das ariſtoteliſche Schema Herr geworden. Denn bei Gerhard überwog noch, infolge ſeiner antirationalen Grundſtimmung, das eigentlich theologiſche Intereſſe das Streben nach ſcholaſtiſcher Klarheit und Geſchloſſenheit des Syſtems. Abr. Calov, der in die Entwicklung der Metaphyſik eingegriffen hat[1] und von Gutke abhängig war (vgl. E. Weber, a. a. O. S. 114) iſt der typiſche Vertreter einer lutheriſchen Prinzipienlehre, die unter dem Einfluß des immer tiefer gehenden Studiums der ariſtoteliſchen Scholaſtik des Mittelalters nach ſcholaſtiſcher Durchſichtigkeit der Formulierung ſtrebt. Dieſe Durchſichtigkeit konnte aber, wie ſich innerhalb der reformierten Theologie längſt gezeigt hatte, nur erreicht werden, wenn die Scheidung zwiſchen dem, was „an ſich" und dem, was „für uns" iſt, die klare Grundeinteilung des Ganzen blieb und die ſtörenden Elemente einlinigen Denkens, die dieſer Scheidung noch bei Gerhard das

[1]) Vgl. ſeine kurzgefaßte Metaphysica divina, Vittebergae, ed. II 1672.

Gegengewicht gehalten hatten, restlos beseitigt wurden. Calovs ganze Auseinandersetzung mit der römischen Prinzipienlehre, also die Besprechung der Frage, utrum autoritas Scripturae sive in se, sive ratione nostri, ut agnoscatur et recipiatur, ceu divina, dependeat ab Ecclesia[1]? geht, wie schon die Fragestellung zeigt, von vornherein von dieser erkenntnistheoretischen Unterscheidung aus. Infolgedessen kann das Geisteszeugnis nicht mehr, wie dies bei Gerhard noch anfangsweise geschieht, mit der Autopistie der Schrift in eins gesetzt werden. Es tritt vollständig unter die Kategorie der Wirkung, deren Ursache die Schrift ist, wenn es auch als divina testificatio per Verbi efficaciam cum interna Spiritus S. per verbum attestatione unter den Argumenten für die auctoritas Scripturae die letzte, wichtigste Stelle einnimmt und von der efficacia in adversariorum subjugatione, cordis conversione et mirifica afflictorum consolatione unterschieden wird (ib. I, S. 459f.). Gerhard konnte zur Abwehr des römischen Autoritätsprinzips auf die Identität von objektiver Sicherheit und subjektiver Gewißheit in der axiomatischen Selbstevidenz des Geisteszeugnisses zurückgreifen. Für Calov war diese Verwischung der erkenntnistheoretischen Scheidelinie nicht mehr möglich. Die Schriftautorität, die er dem römischen Kirchenglauben entgegensetzt, ist darum ein von dem Reflex, den sie in die Subjektivität wirft, losgelöstes Ding an sich. So wird die in der Schrift sich manifestierende Autorität Gottes oder, was dasselbe ist, der die Schrift diktierende Spiritus sanctus losgerissen vom testimonium Spiritus sancti internum, das nur die sekundäre subjektive Auswirkung jener objektiven Größe ist, und es entsteht die starre, von der lebendigen Erfahrung abgetrennte Theopneustie der Bibelbuchstaben, so wie sie abgesehen von der Aneignung ihres Sinnes an sich sind. Nicht als ob das Dogma von der Verbalinspiration jetzt erst entstanden wäre. Dieses war in irgend einer Form immer vorhanden und ist auf lutherischem Boden zuerst von Flacius dogmatisch fixiert worden[2]. Neu ist nur die unter dem Einfluß der wiederkehrenden scholastischen Erkenntnistheorie stehende Erstarrung der Theopneustie zu einer Wesenseigentümlichkeit der Buchstaben an sich. Im Gegensatz zu der Anschauung Calixts, daß nur der auf das Heil der Menschen bezügliche Hauptinhalt der Schrift auf eine peculiaris revelatio zurückgehe[3], wird ausdrücklich gesagt: Non enim illa tantum, quae fidem et salutem directe concernunt, sed quaecunque in S. litteris inveniuntur, Dei verbum sunt (ib. S. 558), und zwar ist nicht bloß sensus et

[1]) Abr. Calovi, Systema locorum theologicorum, Witebergae 1655, t. I. S. 580ff.

[2]) Vgl. O. Ritschl, Dogmengesch. d. Protestantismus, S. 142ff.

[3]) Calovi, Syst. loc. theol. I, S. 551.

sententia eingegeben, sondern die verba singula sind diktiert (ib. S. 561, 563), so daß in der Schrift aequalis omnium autoritas, Irrtumslosigkeit auch der physikalischen und historischen Kleinigkeiten herrscht. Erstarrt so das im Gegensatz zum römischen Kirchenglauben festgehaltene Prinzip der Schrift-Autopistie zum Dogma von der Buchstabeninspiration, so erzeugt die Abwehr der der römischen entgegengesetzten Verirrung des Enthusiasmus unter diesen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen ein zweites Erstarrungsgebilde. Die Frage nach dem Recht oder Unrecht der schwärmerischen Scheidung zwischen Wort und Geist war seit 1620 durch den Streit aktuell geworden, der sich an die Schriften des Danziger Predigers Hermann Rahtmann anschloß[1]. Diesem Geistlichen war unter dem tiefen praktischen Eindruck von der Vergeblichkeit der Wortverkündigung der reformatorische Glaube zerbrochen, daß in der Schrift an sich die Kraft enthalten sei, sich dem Menschen als göttlich zu bekunden. „Sol die Axt hawen / so muß der Holtzhawer die Axt erstlich erheben: Sol die Thür auffgethan werden / so muß der Thürhüter den Riegel wegthun". „Aber sol man sehen, was für Farbe an der Wand sey, sol man sehen, was für ein Bild auf der Taffel gemahlet sey / so muß die Sonn die dunkle Lufft und also das Bild bescheinen[2]." Zum Wort muß also, wenn es wirken soll, der Geist als besonderer Faktor hinzutreten, der es aussendet, die Herzen öffnet und ihnen den Inhalt zueignet. Calov war es von seinen Voraussetzungen aus unmöglich, die Verirrung, die in dieser einseitigen Scheidung von Wort und Geist liegt, durch den Rückgang auf die unlösbare Antinomie richtigzustellen, die bei Luther zwischen der im Glauben festgehaltenen Ableitung der ganzen Heilswirkung aus dem nudum verbum und der aus demselben Eindruck von der Vergeblichkeit der Evangeliumsverkündigung erwachsenen Addition von Wort und Geisteszeugnis bestanden hatte. Sollte ohne Verwischung der Grenzlinie zwischen Subjektivität und Objektivität gegen Rahtmann die reformatorische These sichergestellt werden, daß der Geist nur im Wort und durch dasselbe da ist, so führte dies zu der Anschauung, daß der Geist den objektiven Schriftbuchstaben an sich, abgesehen von der subjektiven Aneignung, also extra usum als geheimnisvolle Kraft unzertrennlich innewohnt. Die Schriftbuchstaben sind keine res inanimis et mutua, keine „toten Buchstaben", wie die Papisten, Calvinisten und Enthusiasten übereinstimmend behaupten. Sie wirken nicht vi quadam extrinsecus accedente et adventitia, sed virtute nativa ac intrinseca, Verbo Dei, qua est verbum, propria[3]. Scriptura S.

[1]) Vgl. die eingehende Darstellung des Rahtmann'schen Streits bei R. Grützmacher, Wort und Geist, 1902, S. 220ff.

[2]) Aus Rahtmanns Schrift: Gnadenreich, zitiert nach Grützmacher a. a. O., S. 239.

[3]) Calovi, l. c. S. 475, 528ff., 692ff.

virtute divina pollet intrinsece, ac per se, ex ordinatione et communicatione divina, etiam ante et extra omnem usum. (ib. S. 710).

Natürlich liegt es Calov und seinen Gesinnungsgenossen in ihrem praktischen Christentum völlig fern, das Bibelbuch als eine Art Fetisch oder Träger magischer Wirkungen anzusehen. Sie wollen mit derartigen Formulierungen nur Rahtmann gegenüber die echt reformatorische Glaubenserfahrung sicherstellen, nach der Verheißungswort und Heilserfahrung unzertrennlich sind. Daß die reformatorische Erfahrung hier eine theoretische Form annimmt, die im Sinne des Fetischismus mißverstanden werden kann, dies zeigt aber darum nur um so deutlicher, welche verhängnisvollen Wirkungen die Rückkehr zur mittelalterlichen Erkenntnistheorie hat. Das Wort ist sowohl als inspiriertes Erzeugnis des Geistes wie als Vehikel des ihm immanenten Geistes ein transsubjektives Ding an sich geworden, dem die menschliche Subjektivität als eine zweite Welt gegenüberliegt, zu der es erst in Beziehung gesetzt werden muß. Die erkenntnistheoretische Fundamentierung der Theologie ist damit wieder in das Stadium der vorreformatorischen Scholastik zurückgeworfen, deren Schranke es war, die zweilinige und die einlinige Gedankenreihe nicht zusammenschauen zu können, und die darum den kontingenten Inhalt der wörtlich verstandenen Schrift immer nur als transsubjektive, inevidente Größe anzusehen vermochte. Für die Scholastik war, wie wir sahen, von dieser isolierten zweilinigen Voraussetzung aus die subjektive Vergewisserung des kontingenten Schriftinhalts eine schlechterdings überlogische Durchbrechung des normalen Geisteslebens, ohne daß dieser Auffassung der unter der Gewalt des Schriftinhalts entstandene unmittelbare Eindruck seiner Selbstevidenz das Gleichgewicht hielt. Auch bei Calov erscheint darum der Vergewisserungsvorgang in einseitiger Weise als ein überlogischer Akt, nur daß dieser bei ihm nicht eine direkte göttliche Infusion, sondern eine Auswirkung der geheimnisvollen vis divina scripturae insita ist. Der überlogische Charakter dieser Wirkung zeigt sich darin, daß er von den logisch verständlichen Eindrücken, die der dogmatische und ethische Inhalt der Schrift hervorruft, ausdrücklich unterschieden wird. Tenendum, verbum Dei duplicem notionem subire: Considerari quippe potest, vel 1) ut principium cognoscendi, et tum fidem ei conciliant contenta in verbo Dei dogmata abstrusa, vaticinia divina, praecepta Sanctissima, sed illa inducere quidem possunt ad fidem acquisitam, non autem proprie fidem gignere divinam et infusam. 2) Ut principium operandi, qua virtutem congenitam exserit, mentes illuminando, corda flectendo, ut credamus, adeoque fidem gigni divinam. Die res contentae in verbo divino sind zu unterscheiden vom effectus des ver-

bum divinum als solchem (ib. S. 603). Diese jenseits des logisch und psychologisch verständlichen Geisteslebens stehende, sozusagen rein metaphysische Wirkung des Wortes an sich, die eine unbegreifliche Gewißheit um dessen göttlichen Ursprung hervorruft, ist eine direkte Parallele zur fides infusa der älteren Scholastik. Sie ist, wie diese, der Ausdruck für den logisch unbegreiflichen Charakter der Gewißheit der Offenbarung um ihrer selbst willen im Rahmen einer Erkenntnistheorie, in der der aristotelische Realismus noch nicht zersetzt ist. Calov greift deshalb im Kampf gegen das Autoritätsprinzip der zeitgenössischen Papisten ausdrücklich auf die Unterscheidung der mittelalterlichen Scholastik zwischen fides acquisita = credere veritatem propter aliud und fides infusa = inniti primae veritati propter se ipsam zurück. Erroribus hisce geminam opponimus conclusionem: Prior haec est contra Scholasticos imprimis directa. Scripturae S. ceu verbo Dei per se creditur, non propter Ecclesiam. Utut enim credi possit scripturae per Ecclesiam, non tamen propter Ecclesiam creditur. Observandum enim, credi aliquid vel propter aliud, ut conclusiones fidei creduntur propter verbum Dei, vel quia Deus id verbo revelavit: vel propter se ipsum, ut principium fidei, verbum Dei, non propter aliud creditur, sed per sese, cum verbum Dei sit *αὐτόπιστον*, nec ulteriori probatione egeat. Distinguendum insuper inter medium fidei divinae et infusae, quorum aliud est *παιδαγωγικὸν*, quod ad auctoritatem divinam scripturae nos manuducere potest, quae occasio credendi esse potest, imo et argumentum quoddam praebere credendi, quantum ad fidem acquisitam et humanam, aliud est *ὑποτελεσματικὸν*, quod fidem divinam in nobis producit atque efficit, quod uti solus Deus facit ceu causa princeps, ita non immediate vel nova quadam revelatione, nec tantum per vocem Ecclesiae ... sed per ipsummet verbum scriptum, quod est *αὐτόπιστον*, credimus verbum Dei esse Dei verbum non propter aliud verbum sed propter se (ib. S. 597 f.). Daß das verbum scriptum hier als Träger des die überlogische Wirkung herbeiführenden Faktors an die Stelle der in der Scholastik hinter der Schrift stehenden prima veritas tritt, macht unter dem Gesichtspunkt des Gewißheitsproblems betrachtet deshalb keinen wesentlichen Unterschied, weil ja die dem geschriebenen Wort immanente vis insita, genau wie der supranaturale Einfluß der prima veritas in der Scholastik, ein vom psychologischen Eindruck des Worts unterschiedenes metaphysisches Agens ist. Durch die criteria externa sowohl als auch durch die criteria interna, zu denen auch die tröstende Wirkung des Schriftinhalts gehört, kann nur fides humana = acquisita erreicht werden. Nur die supranaturale vis

scripturae insita wirkt fides infusa. Die Schwierigkeit, die es der altprotestantischen Orthodoxie bereitet hat, nachdem diese Unterscheidung zwischen fides humana und fides divina einmal dogmatische Tradition geworden war, die zu den internen Kriterien gehörenden inneren Schriftwirkungen von dem Geisteszeugnis zu unterscheiden, das allein fides divina hervorzubringen vermag[1], ist eine direkte Parallele der Not, die es schon der älteren Franziskanerschule gemacht hat, zwischen dem zur fides acquisita gehörigen Glauben an die Schrift propter auctoritatem testimoniorum Scripturae und dem mystischen Ruhen auf der hinter der Schrift stehenden göttlichen Auktorität um ihrer selbst willen deutlich zu scheiden. Eine entsprechende Parallele zeigt sich bei der Beantwortung der Frage, in welcher Weise der erworbene Glaube den Eintritt des eingegossenen Glaubens vorbereitet. Eine kausale Wirkung auf die Entstehung der übernatürlichen Gewißheit darf natürlich der fides acquisita nicht zugeschrieben werden, weil sonst der übernatürliche Charakter des eingegossenen Glaubens verloren geht. Irgendwelche vorbereitende Bedeutung muß ihr aber doch zukommen. So entsteht der Begriff der παιδαγωγία oder manuductio, der schon in der Schriftlehre der älteren Franziskanerschule das Verhältnis zwischen der Aufnahme des wörtlichen Schriftsinns und dem Aufleuchten des mystischen Ruhens auf der Wahrheit bezeichnete (s. oben S. 21).

Die Rückkehr zur scholastischen Prinzipienlehre war bei Calov deshalb noch keine vollständige, weil bei ihm infolge seiner extremen Haltung im Rahtmann'schen Streit die den Schriftbuchstaben immanente Kraft an die Stelle der scholastischen Infusion trat. Bei G. Calixt, den wir hier wegen seines weitgehenden Einflusses als zweiten Typus dieser Übergangsperiode herausgreifen können, tritt wegen seiner freieren Stellung zu der durch Rahtmann entstandenen Streitfrage, die Annäherung an die mittelalterlichen Problemstellungen noch deutlicher hervor als bei Calov. Mit scholastischer Klarheit arbeitet er sowohl in der Epitome Theologiae als in der ausführlichen Spezialarbeit de auctoritate sacrae Scripturae (Helmestadii 1654) das Gewißheitsproblem heraus. Die allgemeingültigen Prämissen, von denen er ausgeht, sind 1) das Prinzip der rationalen Evidenz: Quod recta ratio dictitat, verum est, 2) der allen Religionen gemeinsame Grundsatz: Was von Gott geoffenbart ist, ist wahr. Über beide Prämissen in dieser allgemeinen Formulierung herrscht Übereinstimmung. Das erste von beiden ist das principium physicum, d. h. der Möglichkeitsgrund alles logischen Denkens. Das zweite ist das principium physicum für die Möglichkeit irgendwelcher Aussagen über superrationale Gegebenheiten. Ob überhaupt irgend etwas göttlich ge-

[1]) Vgl. über die Schwankungen bei Hollaz und Quenstedt Ihmels, D. christl. Wahrheitsgewißheit, S. 61.

offenbart ist und welche Dinge gottgeoffenbart sind, darüber können die Meinungen auseinandergehen, nur darüber herrscht Einigkeit, daß etwas wahr ist, wenn es von Gott geoffenbart ist, quod, si certo constet, Deum revelasse, nullus Turca, nullus Judaeus, nullus Barbarus revelationi divinae fidem derogabit (Epitome S. 12 f.). Der Obersatz: Quidquid Deus dicit et docet, verum est (de auctoritate S. 13) steht also jenseits der Diskussion (extra sive supra discursum). Das Gewißheitsproblem spitzt sich somit, wie bei Flacius, dahin zu: Wie ist der Untersatz sicherzustellen: Quidquid Scripturis continetur, Deus dicit et docet? (ib.). Da dieser Untersatz inevident ist (quum . . . Deus in suo verbo inevidenter nobis loquatur), ist dies nicht mit Hilfe des rationalen principium physicum möglich. Wohl können die historisch-apologetischen Argumente, die bei Flacius diesen Untersatz stützten, als argumenta inducentia seine Vergewisserung vorbereiten. In der Dissertation de veritate unicae religionis Christianae (Helmestadii 1658) stellt Calixt die alten Argumente, unter denen besonders der Beweis aus dem Alter (S. 23. 39) und den moralischen Wirkungen des Christentums (S. 22. 61) einen breiten Raum einnehmen, ausführlich zusammen. Alle diese Argumente vermögen aber nur zu den Schlüssen zu führen: Daß es überhaupt eine wahre Religion geben muß, folgt aus der göttlichen Providenz (epitome S. 24). Die christliche Religion ist aber die einzige, welche die Eigenschaften hat, die der wahren Religion zukommen müssen (S. 30). Hoc equidem argumento eoque modo, si mihi adversus gentilem agendum fuerit, uti velim, verum, cum probationes nitantur non nisi autoritate et testimoniis humanis, manifestum est, huiusmodi argumentandi genere alium in intellectu assensum produci non posse, quam sit προλήψεως persuasionis et fidei humanae (S. 30 f.). Alle diese Argumente führen also nur zu einer auf Menschenzeugnis ruhenden Wahrscheinlichkeitsüberzeugung. Nun hat aber der Schriftglaube der Christen eine absolute, schlechterdings unerschütterliche Gewißheit, die sie instandsetzt, eher jedes Leiden zu ertragen, als ihn zu verleugnen (S. 14. 31). Die Schrift hat demnach für sie den absoluten Gewißheitsgrad, der nur den Inhalten zukommt, die durch sich selbst, nicht durch etwas außer ihnen Liegendes feststehen. Recte itaque diximus, assensum hominis Christiani, quem Scripturae praebeat, non dependere aliunde, proprie quidem, proxime et per se, quam ab ipsa Scriptura. Scriptura igitur αὐτόπιστος καὶ ἀναπόδεικτος est (S. 31). Bei dieser unbegreiflichen Evidenz des Inevidenten bleibt nun aber Calixt nicht stehen, sondern er schließt aus ihr, um sie begreiflich zu machen, auf ein superrationales Pendant des rationalen lumen naturale, das die Evidenz der Vernunftaxiome möglich macht. In der Abhandlung

de auctoritate Scripturae, die in diesem Punkt deutlicher ist als die Epitome, „illustriert" er die Schriftgewißheit am Beispiel der Axiome. Illustrari res potest exemplo principiorum notorum per se, ut loquimur, sive per naturale rationis lumen et habitum, quem νοῦν . . . appellavit Aristoteles. Glaube und axiomatische Gewißheit haben die Unmittelbarkeit gemeinsam. Cognoscuntur videlicet per simplicem apprehensionem et notitiam terminorum, citra discursum et aliunde ducta argumenta: ita quoque fides, quae verbo divinitus revelato adsentitur, proprie in simplici apprehensione et non in discursu consistit. Beim Glauben muß daher ein übernatürliches Analogon des aristotelischen νοῦς angenommen werden. Quod ibi animo apprehendentis est lumen naturale, id hic est gratia et illuminatio supernaturalis: et sicut ibi animus naturali facultate intelligendi instructus adsequitur et apprehendit veritatem ejusmodi principiorum, ita hic idem animus, dum revelationes divinas divino Verbo sive Scripturis expositas, non sola, quam diximus, naturali facultate praeditus, sed interna sancti Spiritus gratia verbo juncta et cum verbo data illuminatus considerat, intelligit has ipsas revelationes divinas esse, sive a Deo profectas (de auctoritate S. 14). Das Bedeutsame an dieser Ausführung ist, daß Calixt hier genau auf demselben Wege zur Annahme eines mit dem Wort verbundenen Geisteszeugnisses gelangt, auf welchem nach dem Früheren (vgl. oben S. 139 f. u. S. 152 ff.) die ältere Franziskanerschule zum Begriff der fides infusa gekommen war. Beidemal wird von der formalen Verwandtschaft zwischen axiomatischer Gewißheit und Schriftgewißheit ausgegangen, und beidemal führt die Inevidenz des Glaubensobjekts auf ein superrationales Analogon des Vermögens, durch das wir nach Aristoteles die Gültigkeit der Axiome einsehen. Natürlich ist diese übervernünftige Geisteswirkung jetzt unter dem Einfluß der Reformation weit deutlicher als im Mittelalter, auf den Eindruck des Wortinhalts, genauer auf die Heilsglauben weckende Kraft des Evangeliums bezogen. Evangelium enim est potentia Dei, id est, potens et efficax organum Dei, ad salutem omni credenti per id ipsum conficiendam et conferendam (S. 15). Damit ist der übernatürliche Vergewisserungsfaktor weit mehr verinnerlicht und vertieft, als dies schon in der mittelalterlichen Christusmystik der Fall war. Aber dadurch wird der Kontrast nur noch deutlicher, der hier wie im Mittelalter zwischen dem unauflösbaren Glaubenserlebnis selber und dem erkenntnistheoretischen Schema besteht, in das dieses Erlebnis eingezwängt wird, und das es in zwei trennbare Elemente auseinanderreißt, den Schriftinhalt selbst und das irrationale Vergewisserungsagens, das mit diesem Inhalt eine Verbindung eingeht. Calixt zitiert deshalb zur Illustration dessen, was er

im Unterschied von der fides humana et acquisita (S. 19) specialis gratia et illuminatio nennt (S. 7) oder vis verbo indita, addita, annexa (S. 8. 13), mit Vorliebe scholastische Stellen über die Notwendigkeit einer zur fides acquisita hinzukommenden fides infusa, besonders aus Suarez (S. 13. 19) und Melchior Canus (S. 18) und nimmt auch z. B. im Apparatus theologicus (Helmestadii 1661), ganz wie Calov, die scholastische Terminologie auf mit der Unterscheidung zwischen dem habitus acquisitus per communia motiva et inducentia und dem habitus infusus et supernaturalis, qui pendet a peculiari efficacia et operatione sancti Spiritus (Apparatus S. 5).

Noch einen Schritt weiter auf dem Rückwege ins Mittelalter führt Joh. Musäus, der sich in der Rahtmann'schen Streitfrage nicht für eine den Schriftbuchstaben innewohnende Kraft, sondern für eine unio zwischen der Geisteswirkung und den conceptus per revelationis actum olim producti entschied[1]. Sobald der supranaturale Faktor, der die Gewißheit herbeiführt, nicht mehr eine dem geschriebenen Wort inhärierende, besondere Kraft ist, sondern mit der allgemeinen Auswirkung der causa prima zusammenfällt, steht, wenn im übrigen die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen dieselben bleiben, der vollständigen Rückkehr zur Prinzipienlehre der Hochscholastik nichts mehr im Wege. Diesen Schritt hat Musäus auf Grund eingehender scholastischer Studien mit vollem Bewußtsein getan. Schon seine Grundanschauung über das Wesen der Theologie geht hinter die reformatorische Ineinssetzung der Schriftgewißheit mit der axiomatischen Evidenz wieder auf die klare und einfache thomistische Vorstellung zurück, daß die Schriftsätze als Mitteilungen aus dem transzendenten Wissen Gottes für den homo viator inevident sind. Wohl lehrt die Theologie das zum Heil Notwendige ex suis certis et immotis principiis (ib. S. 112). Aber sie deduziert ihre Schlüsse ex divina revelatione, quae inevidens est (ib. S. 114, 117), sie ist darum nicht scientia stricte dicta im scholastischen Sinne dieses Wortes. Musäus reproduziert in diesem Zusammenhang, ohne Duns zu nennen, dessen Kritik des thomistischen Begriffs der scientia subalterna, und entscheidet sich dann für die im Sinne dieser Kritik etwas modifizierte thomistische Anschauung: Stante igitur, quod evidentia principiorum sit de ratione scientiae, fixum immotumque manet, Theologiam nostram non esse scientiam, stricte et in rigore, sed tantum in significatu laxiori accepta pro habitu, quo ex principiis certis et immotis inferimus conclusiones certas et quae sunt necessariae veritatis (ib. S. 118). Wir haben also wieder, wie bei Thomas, die Spaltung des Begriffs Axiom in ein ob-

[1]) Joh. Musaei Introductio in Theologiam, Jenae 1679, S. 468, 568.

jektives und ein subjektives Element. Die objektiven Eigenschaften des Axioms, Irreduzibilität, Infallibilität usw. werden auf die Schriftsätze angewandt, die davon logisch unzertrennliche subjektive Evidenz dagegen wird ihnen abgesprochen. Wie kann unter diesen Umständen subjektive Gewißheit über jenen an sich unfehlbaren, aber inevidenten Inhalt zustandekommen? Wie kann sich die Schrift dem Subjekt als testificatio der prima veritas revelans, also als revelatio primae veritatis manifestieren[1]? Das prius principium, der Obersatz von der Wahrhaftigkeit Gottes an sich ist evident. Ex apprehensis terminis statim verum esse cognoscitur, quod proinde intellectum per se immediate ad sui assensum determinare potest. Der Untersatz aber, der die Schrift als Selbstmanifestation der prima veritas bezeichnet, ist inevident. Perceptis enim omnibus terminis, quos complectitur, adhuc inevidens et obscurum manet, sitne verum? an falsum, quod, quae in Scripturis sacris continentur, Deo revelante conscripta sint? Diese intellektuelle Inevidenz führt nun zunächst, ähnlich wie bei Thomas, zur Heranziehung des Willensvermögens, das zum intellektuellen Akt ergänzend hinzutritt. Unde, si ei per se immediate intellectus assensum certum et immotum praebere debeat . . ., necesse est, ut voluntatem etiam afficiat, pulset et ad imperandum intellectui assensum trahat. Haec enim est objectorum inevidentium connaturalis ratio, ut cum ob suam inevidentiam non possint res ipsas intellectui ita clare repraesentare, ut in terminis perceptis statim identitatem praedicati cum subjecto, atque adeo veritatem ipsam perspiciat, voluntatem alliciant et ad imperandum intellectui assensum trahant (ib. S. 184). Muſäus gibt dann die Ansicht des Duns wieder, nach der der Intellekt allein die eigentliche causa efficiens der Theologie ist, und diejenige des Thomas, der ein Zusammenwirken eines intellektuellen und eines voluntativen habitus annimmt, und fügt hinzu: Existimamus autem, sententiam Thomae adductam esse vero maxime consentaneam, et caeteris praeferendam (ib. S. 187). Mit der Hereinziehung des imperium voluntatis ist aber die Frage keineswegs gelöst, wie der Intellekt zur Gewißheit über die inevidenten Schriftsätze gebracht werden kann. Der Wille kann dem Intellekt nicht über den toten Punkt hinweghelfen. Dies weiß Muſäus sehr gut aus seinen scholastischen Quellen. Denn, so führt er im Anschluß an den Kardinal de Lugo aus,

[1]) ib. S. 153ff. Die prima veritas revelans ist das objectum formale der Theologie. Genauer ist zu unterscheiden zwischen Gott als der causa efficiens principalis der Offenbarung, der Theopneustie als ratio formalis (S. 245), den Verfassern der biblischen Bücher als causa efficiens minus principalis (S. 252), und den in der Schrift erwähnten Dingen als der materia circa quam (S. 264).

wenn ein Satz nicht selbstevident ist, sondern nur durch Schlüsse a posteriori plausibel gemacht werden kann, so muß eingeräumt werden, daß auch der Wille dem Intellekt keine unmittelbare Anerkennung desselben, sondern nur eine mittelbare, auf Zeichen der Glaubwürdigkeit gestützte Zustimmung befehlen kann[1]. Auch die ergänzende Mitwirkung des Willens hilft also nicht über die Tatsache hinweg, daß der Satz von der dependentia Scripturae sacrae a Deo inspirante, weil er inevident ist, nur ex signis credibilitatis, also durch testificatio humana glaubhaft gemacht werden kann. Damit ist aber immer nur Wahrscheinlichkeit erreicht. Testificatio humana non aliam, quam probabilem cognitionem sive opinionem generat (ib. S. 298). Sowohl die interna als die externa signa et motiva credibilitatis[2] erzeugen also nur eine fides humana, die als bloß probable opinio die Gewißheit nicht erreicht, die der „Glaube an die Schrift um ihrer selbst willen" in sich schließt. Wie ist dann die mit dieser Gewißheit verbundene fides divina an die Schrift überhaupt möglich? Muſäus stellt als Antwort auf diese Frage zwei Thesen nebeneinander, die sich ergänzen. 1) Revelatio divina, in Scriptura sacra comprehensa . . . movet hominis intellectum in sui suaeque a Deo dependentiae assensum supernaturalem per se immediate (ib S. 467). Genauer: die Konzepte, die einst durch den Offenbarungsakt im Intellekt der heiligen Männer von Gott efficienter produziert worden sind, werden durch die Schriftworte, indem diese auf mündlichem oder schriftlichem Wege uns übermittelt werden, bis heute (adhuc hodieque) in uns efficienter produziert, und rufen die übernatürliche Zustimmung ihnen gegenüber hervor (S. 468). Es ist also nicht die revelatio als produzierte Sache, sondern der göttliche Produktionsakt selbst, die ex parte praedicati als actus revelandi definierte Offenbarung, die durch das Medium der Wortübermittlung über den Zeitunterschied übergreifend ihre dependentia a Deo dem Subjekt manifestiert. Damit wird also das Gewißheitsproblem mit der Frage nach dem Wesen der Inspiration zusammengefaßt. Die Frage würde sich also dahin erweitern: Wie ist

---

[1]) . . . fatendum contra est, eam (sc. voluntatem) non posse intellectui aliter assensum divinae revelationis imperare, quam ut conclusioni, ex signis credibilitatis atque adeo mediate et per discursum cognitae, ib. S. 474.

[2]) Beide Arten von Argumenten werden von Muſäus S. 304 ff. mit scholastischer Klarheit nach der materialen und formalen Seite hin entwickelt. Zu den inneren Kriterien rechnet er den göttlich einfachen Stil der Schrift (S. 305 ff.), die veritas, die aus der Übereinstimmung der Dogmen mit der recta ratio (auch die übervernünftigen kollidieren wenigstens nicht mit der Vernunft), der Harmonie zwischen Altem und Neuem Testament und dem Eintreffen der Weissagungen ersichtlich ist (S. 319 ff.), die Heiligkeit (S. 368 ff.) und die Suffizienz (S. 373 ff.). Er läßt also die tröstende Wirkung der Schrift auf die Angefochtenen aus der Reihe der inneren Kriterien fort, so daß die Kollision mit der fides divina vermieden wird.

ein solcher geschichtlich-übergeschichtlicher Akt möglich, der sowohl bei seinem ersten Auftreten während der Abfassung der biblischen Bücher als bei seinem prinzipiell damit identischen Fortwirken in der Gegenwart Gewißheit über einen inevidenten Inhalt hervorbringt? Musäus stellt nun, ohne diese Frage klar zu formulieren, die zweite These zur Ergänzung daneben. 2) Scriptura sacra, lecta vel voce docentis proposita et explicata . . ., movet hominis intellectum ad assensum supernaturalem suae a Deo revelante dependentiae per se immediate quidem, sed cum Dei concursu supernaturali (S. 471). Der unmittelbar in der Schrift gegenwärtige Offenbarungsakt wird also noch durch eine übernatürliche göttliche Mitwirkung ergänzt. Zusammenfassend läßt sich also sagen: Ejus (sc. theologiae) ratio assentiendi ultima, uti dictum, est prima veritas revelans, ut revelans, quae per relatam in Scripturas revelationem, suo supernaturali concursu elevatam, intellectum et voluntatem per se immediate movet, hanc quidem ad assensum intellectui imperandum; illum ad eundem in se eliciendum, ita ut assensus ultimo in illa sistat (S. 191). Musäus ist sich bewußt, daß er mit dieser Entscheidung der Frage die thomistische Lehre von der fides infusa fortbildet. Nachdem er die dialektische Zersetzung des Begriffs der fides infusa bei Duns ziemlich ausführlich wiedergegeben hat, kommt er auf die Thomisten zu sprechen. Thomistae vero communiter statuunt, ut fide divina credatur doctrina Christiana, omnino requiri, ut fide eadem credatur, eam esse a Deo revelatam, et ex divina inspiratione in literas relatam atque hoc credi fide divina non propter aliam revelationem, sed propter se immediate (S. 459). Nur über die Art, wie diese Entstehung des unmittelbaren Glaubens zu erklären ist, sind sie uneinig. Die spätere Scholastik schlägt, wie Musäus sehr richtig gesehen hat, alle möglichen Wege ein, „um die Schwierigkeit zu beseitigen" und zu zeigen, wie einerseits die auctoritas ecclesiae und die signa credibilitatis den Intellekt zum Glauben bewegen, und doch andererseits die ratio assentiendi ultima die ipsa divina revelatio propter se ipsam abgesehen von der Kirchenautorität und ihren Argumenten bleibt (S. 461). Die Lehre von der fides infusa, die in der Scholastik nie völlig verloren gegangen war, glaubt Musäus nur insofern verbessern zu müssen, als er die göttliche Wirkung enger mit der Schrift und der Vergegenwärtigung ihres Inhalts zusammenfaßt. Die Theologie ist kein habitus immediate a Deo infusus, der in instanti eintritt, wie in der Scholastik behauptet worden ist. Er ist vielmehr mit successivem Studium der Schrift verbunden (S. 192f.) Ferner gehört der concursus supernaturalis mit der Heiligen Schrift zusammen zur ratio objectiva formalis fidei divina, im Gegensatz zur Ansicht

Gregors von Valentia und anderer Scholastiker, die den concursus Dei von der sola revelatio divina in sese spectata loslösen und als einen Vorgang innerhalb der Seelenvermögen, Intellekt und Willen, isolieren (S. 480).

3. Die Zersetzung der reformatorischen Gewißheitsbegründung unter dem Einfluß der erneuerten mittelalterlichen Erkenntnistheorie im beginnenden Rationalismus.

Mit Musäus ist also die Behandlung der Gewißheitsfrage wieder ganz in das Stadium der Hochscholastik zurückgekehrt. Die exklusive Scheidung zwischen der objektiven Gewißheit „an sich" und der subjektiven Aneignung derselben „für uns", die noch bei Joh. Gerhard mit der Ineinssetzung von axiomatischer Gewißheit und testimonium Spiritus sancti in einem lebensvollen, unausgeglichenen Antagonismus gestanden hatte, war jetzt wieder zum starren Grundschema der Gesamtanschauung geworden. Das Geisteszeugnis vermochte dieses zweilinige Schema nicht mehr zu durchbrechen, sondern mußte sich ihm unterordnen. So konnte es nur als ein schlechterdings unbegreiflicher Akt beschrieben werden, in welchem die transzendente Objektivität innerhalb der Subjektivität eine Gewißheit hervorbringt, deren Entstehung von der zweilinigen Voraussetzung aus logisch unmöglich ist, also als supranaturale Erzeugung einer fides infusa oder fides divina, von der jede logisch verständliche Zustimmung als bloße fides acquisita oder humana unterschieden werden muß. Damit ist die reformatorische Ineinssetzung der Autopistie der Schrift mit dem Geisteszeugnis zerrissen. Die Schriftautopistie ist ein transsubjektives Datum geworden, dem das Geisteszeugnis als subjektives Wundererlebnis gegenübersteht. Daraus ergibt sich ein Doppeltes. Einmal hört die Beziehung auf, in der noch bei Gerhard das Geisteszeugnis zu den aristotelischen Sätzen über die Selbstevidenz der Axiome stand. Die aristotelischen Attribute der principia per se nota werden nur noch auf die Schrift an sich, abgesehen von ihrem Eintritt ins subjektive Bewußtsein, angewandt. Natürlich müssen dann diejenigen Eigenschaften der Axiome stillschweigend ausgeschieden werden, bei denen die subjektive Seite nicht weggedacht werden kann, also ἄμεσον und ἀναντίρρητον. Es bleiben somit nur diejenigen übrig, die auch ohne das subjektive Element einen gewissen Sinn haben, also αὐτόπιστον und ἀναπόδεικτον. Das Geisteszeugnis aber — dies ist die zweite Konsequenz — kann nunmehr zu dem selbstevidenten verbum divinum, mit dem es nicht mehr zusammenfällt und doch in Verbindung gebracht werden muß, nur noch in ein Kausalverhältnis treten. Es wird zur Wirkung des Worts, zum logisch unbegreiflichen Effekt des hinter dem Wort stehenden supranaturalen

Faktors. Selbstverständlich kann sich in der Art, wie die Wirkung des Wortes beschrieben wird, das Erbe der Reformation in weitgehendem Maße geltend machen. Aber der reformatorische Schrifteindruck ist nicht mehr stark genug, um das scholastische Schema zu durchbrechen, in das die dogmatische Prinzipienlehre zurückgesunken ist.

So ruht bei Hollatz[1], den man als den letzten Vertreter der lutherischen Orthodoxie bezeichnen kann, die Theologie auf der Voraussetzung der Autopistie des Satzes von der Schriftinspiration an sich: Hoc principium: Sacra scriptura tam veteris, quam novi testamenti, Deo inspirante, consignata est, veris Christianis est principium primum, *αὐτόπιστον*, per se fide dignum, liquidissimum, firmissimum, *ἀναπόδεικτον*, demonstrationis a priori haud indigens[2]. Dieser Satz ist der topischen Erörterung enthoben und gilt als apodiktisch. Von dieser objektiv feststehenden Autopistie der Schriftinspiration wird nun aber die Art unterschieden, wie das Subjekt von der Wahrheit dieses an sich feststehenden Prinzips überführt wird. Die criteria externa und interna führen nur zur Wahrscheinlichkeit der fides humana. Testimonium internum Spiritus sancti, cor humanum de *θεοπνευστίᾳ* sacrarum litterarum certficans et obsignans, est praecipua et ultima ratio cognoscendi divinaque fide credendi divinam S. scripturae originem (Examen theol. S. 116). Dieses Geisteszeugnis ist aber nichts anderes als die efficacia sacrae scripturae, die vis effectiva, die sich im effectus illuminationis, conversionis, renovationis et confirmationis zeigt, der sich bei aufmerksamem Lesen oder Hören des Worts einstellt. Aus der Aufnahme des Wortinhalts an und für sich würde aber das Aufleuchten der absoluten Gewißheit um ihre göttliche Herkunft nicht begreiflich sein. Es muß deshalb zum Schriftinhalt und dem von ihm hervorgerufenen psychologisch verständlichen Eindruck noch ein concursus supernaturalis Spiritus s. als ein zweiter Faktor hinzutreten. E quibus conficitur, quod immotus et fiducialis assensus quo divina scripturarum creditur origo, dependeat et ab ipsa scriptura et ab ipso Spiritu Sancto, cum ea concurrente, velut motivo formali, atque adeo ab utroque simul et coniunctim, a neutro autem seorsim et separatim (ib. S. 117). In dieser ganzen Darstellung bleibt also das Geisteszeugnis durchweg als Wirkung vom selbstevidenten Wort und dem concursus des Heiligen Geistes als den hervorbringenden Ursachen unterschieden. Damit ist

[1]) Vgl. über Hollatz' Lehre vom testim. Sp. s. Klaiber, Jahrbücher f. deutsche Theologie II 1857, S. 17ff.

[2]) D. Hollazii, Examen theologicum acroamaticum Holmiae et Lipsiae 1750, S. 105. Vgl. J. Reinhard, Die Prinzipienlehre der lutherischen Dogmatik von 1700—1750, 1906, S. 11.

die Möglichkeit endgültig abgeschnitten, die Merkmale der Selbstevidenz auf das Geisteszeugnis anzuwenden, wie dies bei Gerhard noch geschehen war. Der Rückschritt zeigt sich vielleicht am deutlichsten in der Art, wie auf den naheliegenden Einwand geantwortet wird, die Berufung auf das Geisteszeugnis sei ein Zirkelschluß, die Göttlichkeit des Geisteszeugnisses werde aus der Schrift bewiesen, deren Glaubwürdigkeit ja aber erst durch das Geisteszeugnis sichergestellt sei. Gerhard konnte einem ähnlichen Einwand gegenüber noch auf die Eigenart der axiomatischen Selbstevidenz hinweisen, bei der Bewußtwerden und Gewißwerden eines Inhalts in eins zusammenfalle, so daß sie ganz außerhalb des syllogistischen Beweisverfahrens stehe. Hollatz erkennt dagegen den Beweis der Schriftwahrheit aus dem Geisteszeugnis als einen regressus demonstrativus an, in welchem von einer cognitio confusa zu einer cognitio distincta fortgeschritten werde. Die Göttlichkeit der Schrift wird nämlich durch den übernatürlichen Effekt bewiesen, den sie hervorbringt. Vom Effekt aus, der göttlich und heilsam ist, läßt sich beweisen, daß der Geist, der innerlich vom göttlichen Ursprung der Schrift zeugt, der göttliche ist[1].

Ist in dieser Weise den Bestreitern des Geisteszeugnisses einmal das Zugeständnis gemacht, daß das Geisteszeugnis ein regressus demonstrativus sei, bezw. ein Syllogismus, in welchem von einer allgemeinen Voraussetzung über das Wesen des Göttlichen aus von der Göttlichkeit der Wirkung auf die Göttlichkeit der Ursache geschlossen wird, so ist damit im Prinzip die ursprüngliche Bedeutung des testimonium Sp. s. der logischen Zersetzung preisgegeben. Damit bahnt sich also ein ähnlicher Zersetzungsprozeß an, wie er im Mittelalter eintrat, sobald bei Duns Scotus die zweilinige Erkenntnistheorie zu dem Resultat geführt hatte, daß die fides infusa logisch undenkbar sei. Im Mittelalter hatte diese Einsicht, sobald sie einmal gewonnen war, einen Prozeß hervorgerufen, in welchem die überlogische Gewißheit der fides infusa in zunehmendem Maße zu einem jeder logischen Begreiflichkeit entrückten irrationalen Glaubensgegenstand sublimiert wurde. Damit war einerseits ein radikaler Irrationalismus gegeben, der alle rationalen Schlüsse auf das Dasein und Wesen des Transzendenten rücksichtslos zersetzte. Andererseits aber wurde, da jenes sublime Irrationale für die logische Darstellung der Theologie und die praktische Belehrung völlig unfruchtbar war, den Argumenten des vulgären Autoritätsglaubens, die ja genau genommen nur eine besondere Art von rationalen Schlüssen waren, ein so hoher Gewißheitswert beigelegt, daß der Gegensatz zwischen Autoritätsglauben

[1]) ib. S. 120: Si autem quaeras: Estne ille Spiritus divinus, an malignus? Tunc ab effectu, qui est divinus et salutaris, regredimur ad probandum, Spiritum interius testantem de divina Scripturae origine, esse divinum, sanctissimum et optimum.

und irrationaler Gewißheit nur noch ein gradueller war. Damit wurde also die fides infusa, wenn sie auch in der Dogmatik immer noch traditionsgemäß als Glaubensgegenstand konserviert wurde, doch faktisch für die theoretische und praktische Fundamentierung des Glaubens ausgeschaltet. Eine analoge Entwicklung führt von denselben erkenntnistheoretischen Voraussetzungen aus innerhalb der lutherischen Orthodoxie der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts zur rationalistischen Auflösung des testimonium Sp. s. internum. Der Übergang von der Orthodoxie zum Rationalismus unterscheidet sich aber von seinem mittelalterlichen Präzedenzfall in doppelter Beziehung. 1) Im Mittelalter drängte sich der kirchliche Autoritätsglaube, d. h. der rationale Schluß aus dem consensus einer lückenlosen Tradition auf die Wahrheit des Tradierten, an die Stelle der irrationalen Vergewisserung, im 18. Jahrhundert dagegen der syllogismus practicus, d. h. der ebenfalls rationale Schluß aus der an der Schrift gemachten inneren Erfahrung auf deren göttliche Herkunft. 2) Die philosophischen Argumente, die sich neben Autoritätsglauben und syllogismus practicus als Ersatzmittel für die verloren gegangene überlogische Gewißheit in die christliche Dogmatik eindrängten, waren im 17. und 18. Jahrhundert anderer Art als beim Ausgang des Mittelalters. Im 15. Jahrhundert waren, wie wir sahen, noch einmal alle drei Richtungen, welche die mittelalterliche Philosophie hervorgebracht hatte, mit den christlichen Glaubenssystemen in Verbindung getreten, der neuplatonische Ontologismus, der als die mystische Seite des nominalistischen Gottesbegriffs von den Terministen im Widerspruch mit ihren Voraussetzungen immer noch festgehalten wurde, der ältere Aristotelismus, dessen rationale Schlüsse auf das primum movens auch bei Occam und Biel noch als Traditionsgut erhalten blieben, und endlich das empiristisch-terministische Zersetzungsstadium des Aristotelismus, das die skeptische Kehrseite des irrationalen Autoritätsglaubens bildete. Alle diese drei Richtungen des mittelalterlichen Denkens treten auch im 17. und 18. Jahrhundert in neuer Gestalt auf den Plan. Aber ihr Verhältnis zur christlichen Dogmatik ist ein anderes geworden. Der Ontologismus hat in der scholastisch modifizierten Form, in der er im philosophischen Ausgangspunkt und ontologischen Gottesbeweis des Cartesius hervortrat, in der niederländischen reformierten Theologie eine lebhafte Diskussion hervorgerufen, in der sich ein kartesianischer Rationalismus (Clauberg, Heerbord u. a.), ein kirchlicher Kartesianismus (Wittich u. a.) und eine antikartesianische Partei unter Führung von Voetius gegenüberstanden[1]. Allein der neue Ontologismus war schon bei Cartesius selbst infolge seiner

[1]) Vgl. Gaß, Gesch. d. Prot. Dogm. II, S. 219 ff. J. Bohatec, Die Methode der reformierten Dogmatik, Theol. Stud. u. Krit. 1908, 2 H., S. 287 ff.

Abhängigkeit von der Scholastik durch den Dualismus der aristotelischen Erkenntnistheorie gebrochen. Der ontologische Gottesbeweis konnte darum z. B. bei Wittich, ähnlich wie in den späteren scholastischen Systemen, die Anselms Argumente rezipierten, als rationaler Unterbau der Gotteslehre in das dogmatische System aufgenommen werden, ohne daß der exklusive Gegensatz zwischen der ontologischen Gewißheitsbegründung und dem überlogischen Gewißheitsfundament der Schrift klar zum Bewußtsein kam. Nur der Gegner des Kartesianismus, Voetius, zeigt trotz seiner Verständnislosigkeit für die neue Philosophie eine scharfe Witterung für den erkenntnistheoretischen Gegensatz, der hier vorliegt[1]. Immer wieder bringt er in der disputatio de modis cognoscendi Deum[2] an den kartesianischen Begriff idea, welcher im Gottesbeweis der Meditationen die Überleitung vom subjektiven Bewußtsein zu allgemeingültigen, denknotwendigen, also objektiven Aussagen über Gott bildet, die zweilinige Fragestellung des Aristotelikers heran: Ist die Gottesidee eine facultas naturalis zur Erkenntnis Gottes, wie man sie zur Erklärung der notitia Dei naturalis congenita et acquisita in der Theologie immer angenommen hat (S. 484) oder ist sie eine cognitio actualis bezw. ein conceptus formalis oder aliquid distinctum a formali conceptu (S. 518ff.)? Er wirft den Kartesianern Begriffsverwirrung vor, da sie dieser scharfen Fragestellung auszuweichen scheinen. Er stellt die Frage: Gilt die vom cogito ergo sum ausgehende Argumentation des Kartesius nur für den ipse dubitans et cogitans, oder gilt sie auch für irgend einen andern Atheisten oder Skeptiker, so daß ihr eine über den Unterschied der Subjektivitäten übergreifende Denknotwendigkeit zugesprochen werden muß? An sich könnte es nämlich ein nur auf das betreffende denkende Subjekt beschränktes Überzeugungsmittel geben (Posset enim medium aut principium aut testimonium aliquod facere ad ipsum cogitantem convincendum), das aber zur Überführung eines andern ungeeignet wäre (quod tamen rite adhiberi non posset ad alium convincendum, qui interiores mentis tuae operationes non videt, non sentit). Dies veranlaßt Voetius, den Vergewisserungsweg des Kartesius mit dem testimonium Sp. s. zu konfrontieren. Auch dieses macht nach unserer Theologie jeden Gläubigen (quemque fidelem) der göttlichen Autorität der Schrift gewiß, kann aber nicht zur Überführung anderer angewandt werden. Neque enim Atheis, infidelibus,

---

[1]) Eine eingehende Schilderung des Zusammenstoßes von Voetius mit Descartes bringt A. C. Duker: School-Gezag en Eigen-Onderzoek, Leiden 1861, wobei aber unsere Fragestellung kaum gestreift wird, da der Verfasser alles unter dem Gesichtswinkel Autorität der Tradition oder freie wissenschaftliche Forschung beschaut (cfr. S. 54ff., 65ff., 113ff.).

[2]) Gisb. Voetii, Selectae disputationes, Ultrajecti 1669 p. V, S. 455ff.

Enthusiastis et Libertinis divinitatem et autoritatem Scripturae hoc argumento suademus: Spiritus si mihi persuadet et ego sum πληροφορηθείς, scripturam esse divinam: Ergo est. Et consequenter, tu certissime et evidentissime hoc testimonio spiritus convinceris (S. 482). Hier wird also der kartesianische Ontologismus dem Gewißheitsprinzip des christlichen Glaubens gegenübergestellt. Hier wäre der Ort gewesen, um den prinzipiellen Gegensatz herauszustellen zwischen der mit der axiomatischen Denknotwendigkeit arbeitenden Gewißheitsbegründung des Cartesius und der unbegreiflichen Evidenz des Kontingenten, die das Geisteszeugnis für den Christen in sich schließt. Aber das Verständnis für die Antinomie war nicht mehr vorhanden, die der Anspruch der inevidenten Schriftgewißheit auf absolute Allgemeingültigkeit enthält. Das Geisteszeugnis ist für Voetius nur ein Beispiel für eine auf das subjektive sentire und videre des einzelnen Erwählten beschränkte Erfahrung, die keinen Anspruch auf Gültigkeit für andere erheben kann. Der neue Ontologismus setzt sich somit nicht mehr mit dem reformatorischen Gewißheitsprinzip in seiner ursprünglichen, paradoxen Gestalt auseinander, sondern ist nur eines der Philosopheme, die nach dem Zurücktreten des letzteren als Ersatzmittel in das christliche Denken einzudringen suchen und von diesem teils aufgenommen, teils, wie bei Voetius, unter dem Einfluß einer andern, nämlich der aristotelischen Philosophie abgelehnt werden[1]. Diese geteilte Aufnahme des Kartesianismus in der reformierten Theologie näher zu verfolgen, fällt daher außerhalb des Rahmens der Aufgabe, die wir uns in dieser Untersuchung gestellt haben.

Die zweite philosophische Richtung, von der eine Einwirkung auf die dogmatische Gewißheitsbegründung in dieser Periode erwartet werden könnte, ist die Fortbildung des mittelalterlichen Terminismus, die der englische Empirismus darstellt. Allein der nominalistische Skeptizismus, der im Mittelalter nur die Kehrseite des irrationalen Autoritätsprinzips gewesen war, hatte in der nachreformatorischen Periode seine ursprüngliche Verbindung mit dem Kirchenglauben gelöst und war diesem als eine selbständige, mehr oder weniger atheistische, glaubensfeindliche Geistesrichtung gegenübergetreten. Dies ist vielleicht der wichtigste Unterschied zwischen der neuen Kulturperiode und dem Mittelalter. Auf die christliche Dogmatik bleibt deshalb diese von ihr als Atheismus und Skeptizismus verabscheute Geistesrichtung ohne nennenswerten Einfluß. Die Philosophie, die auf sie einwirkt, ist daher fast nur jener auf einem viel

[1]) Es ist möglich, daß dieses Urteil durch die auf Erforschung des ganzen Materials beruhende, Theol. Stud. u. Krit. 1908, 2. H., S. 288 angekündigte Arbeit von J. Bohatec „Der Kartesianismus in der reformierten Dogmatik", auf die hier verwiesen werden muß, modifiziert werden wird.

früheren Entwicklungsstadium befindliche Aristotelismus, der die spätmittelalterliche Zersetzungsstufe noch gar nicht erreicht hat, für den deshalb die rationalen Schlüsse auf das Transzendente in Form der „natürlichen Theologie" noch in ungebrochener Geltung sind. Neben dem syllogismus practicus aus der persönlichen Erfahrung drängt sich darum noch eine Reihe allgemeingültiger Schlüsse auf Gottes Dasein, Wesen und Willen an die Stelle des überlogischen Geisteszeugnisses. So zeigt sich in der weiteren Entwicklung der lutherischen Orthodoxie die doppelte Tendenz, der persönlichen Erfahrung und den Argumenten der natürlichen Theologie einen immer höheren Gewißheitswert und Wahrheitsgehalt beizulegen, so daß das überlogische, nur noch autoritativ hingenommene Element, d. h. die Offenbarung im eigentlichen Sinne, nur noch als notwendiges Supplement des von der Vernunft Erreichbaren erscheint. So erhält bei Buddeus und Baier die theologia naturalis bereits eine weit ausführlichere Behandlung als bei ihren Vorgängern. Der Inhalt derselben ist noch derselbe, wie er schon im Mittelalter z. B. bei Hugo von St. Victor und den Scholastikern mit unwesentlichen Modifikationen immer wiederkehrt: Gottes Dasein und Güte, des Menschen Verpflichtung zum Dienst gegen ihn und den Nächsten, die Erwartung einer göttlichen Belohnung dieses Dienstes und Bestrafung des Gegenteils, das ungestillte Verlangen nach Befreiung aus der durch den Sündenfall geschaffenen Lage, nach Versöhnung des erzürnten Gottes und Belehrung über den Gottesdienst, der nunmehr notwendig ist (vgl. J. Reinhard, a. a. S. 74f.). Das Besondere ist nur, daß der Prinzipienlehre des Buddeus zufolge die ausgesprochene Absicht besteht, die evidenten Sätze der recta ratio zur Grundlage der dogmatischen Wahrheit zu machen, sie also als unentbehrliche Stütze in das Gewißheitsfundament aufzunehmen. Natürlich ist es, solange die wörtlich verstandenen Schriftsätze noch die Quelle der Dogmatik bleiben sollen, unmöglich, eine ungetrübte Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung herzustellen. Wie Reinhard (a. a. O. S. 73) gezeigt hat, erreicht Buddeus die scheinbare Übereinstimmung nur dadurch, daß er für Kollisionsfälle von der höheren, die objektiven philosophischen und ethischen Elementarwahrheiten umfassenden Vernunft eine niedere, durch den Fall korrumpierte, subjektive Vernunft unterscheidet und auf diese Weise doch wieder zu dem herkömmlichen Gegensatz zwischen einem rationalen Gebiet und einer irrationalen Sphäre der Glaubensmysterien zurückkehrt. Der rationalistische Ansatz vermag darum bei Buddeus den feststehenden Grundsatz noch nicht zu erschüttern, daß es eine übernatürliche, aus dem Wort Gottes geschöpfte Erkenntnis gibt, die durch das testimonium spiritus sancti die Evidenz eines mathematischen Satzes erhält. Schon bei Mosheim ist der Auflösungsprozeß um einen wesentlichen Schritt weiter fortgeschritten. Im ersten Teil seiner Elem. theol.

dogmat. kehren zunächst die alten rationalen Argumente für die auctoritas sacrae scripturae wieder, wie wir sie bis jetzt am ausführlichsten im Clavis scripturae sacrae von M. Flacius fanden. Die Vernunft erkennt die veritas, sanctitas und sufficientia der Schrift. Die dogmatischen Sätze der Schrift stimmen mit der Vernunft überein, stehen zu ihr wenigstens nicht im Gegensatz (a. a. O. S. 90). Daneben steht der Wunderbeweis, Weissagungsbeweis und die übrigen von den Menschen ausgedachten Argumente. Zu diesen tritt das von Gott allein bewirkte testimonium spiritus sancti. Dieses besteht in der efficacia sacrae Scripturae, d. h. in ihrer Fähigkeit, bei aufmerksamer Lektüre den Vorsatz zu erwecken, die sündige Natur zu bekämpfen. Diese Wirkung der Schrift kann aber nicht die veritas librorum divinorum, sondern nur die divinitas dogmatum beweisen und ist außerdem kein allgemeingültiger Beweis, sondern ein Argument, das nur für diejenigen gilt, die die Wirkung selbst an sich erfahren haben. Wer diese Wirkung nicht an sich erfahren hat, sondern sie nur an andern beobachten kann, der kann nur einen indirekten Schluß auf ihre übernatürliche Ursache ziehen[1]. Damit ist die vernichtende Konsequenz des Schrittes gezogen, den schon Hollatz tat, wenn er das Geisteszeugnis als einen Schluß aus der göttlichen und heilsamen Wirkung auf die Göttlichkeit der Ursache bezeichnete[2]. Denn genau genommen enthielt ja dieser Schluß keinen Beweis für die Wahrheit der Schrift mehr, sondern er stellte nur von einer allgemeingültigen, also rationalen Definition des Göttlichen aus fest, daß die Schrift ein Ausgangspunkt und Organ göttlicher Wirkungen sei. Da der Begriff des Göttlichen, wenn der Wert der Schrift daraus abgeleitet werden soll, unabhängig von der Schrift feststehen muß, so wird naturgemäß das angeborene Sittengesetz, das für feststehend gehalten wird, zum allgemeingültigen Kriterium für die Feststellung des göttlichen Charakters innerer Wirkungen. Die sittlichen Vorsätze, die im Geisteszeugnis erfahren werden, bilden darum den Hauptbeweisgrund für den göttlichen Wert der Schrift. Sobald in dieser Weise die persönliche Erfahrung als subjektive Wirkung von der objektiven Ursache losgelöst wird, fällt aber das testimonium Sp. s. nicht nur unter die allgemeine Unterscheidung zwischen Transzendenz und Subjektivität, sondern es findet auch die damit zusammenhängende besondere Unterscheidung darauf An-

[1]) Vgl. den Stellennachweis bei Reinhard, a. a. O. S. 91f.

[2]) Reinhard sagt über die Unterscheidung zwischen veritas und divinitas bei Mosheim, Elem. theol. dogm. I, 167: „eine seltsame Bemerkung, der wohl die Erkenntnis der unzulänglichen Begründung der Schriftautorität in der alten Dogmatik zugrunde liegt. Eine Äußerung dieser Erkenntnis haben wir bei Hollatz vermißt." Aber auch schon Hollatz spricht in der angeführten Auseinandersetzung mit den Kritikern des Geisteszeugnisses nur von der divinitas des in der Schrift wirkenden Geistes, ohne das Verhältnis derselben zur veritas der Schrift klarzustellen.

wendung, die die subjektive Welt in eine Mehrheit verschiedener Subjektivitäten spaltet. Diese besondere Unterscheidung zwischen divergierenden Subjektivitäten wirkt aber ebenso zersetzend auf die ursprüngliche Selbstevidenz des Geisteszeugnisses wie die allgemeine Unterscheidung zwischen Subjektivität und Wirklichkeit. Denn sobald das Geisteszeugnis nur für die Subjektivität der Gläubigen Bedeutung hat, wie dies von Mosheim und ebenso von Osiander[1] ausdrücklich hervorgehoben wird, läßt sich die Frage nicht mehr beantworten, die die römischen Gegner des testimonium Sp. s. von jeher gestellt hatten, mit welchem Recht eine Minorität von Subjekten den Schluß, den sie von ihrer subjektiven Erfahrung aus auf die objektive Wirklichkeit gezogen haben, einer Majorität von anderen Subjekten (Moslems, Juden usw.) als absolute Wahrheit aufdrängen, die von ihren subjektiven Erfahrungen aus zum Teil zu entgegengesetzten Schlüssen gelangt sind. Es bleibt unverständlich, wie „die Gewißheit des Glaubenslebens über sich selbst", die mit der unmittelbaren Gewißheit des Lebens über sich selbst verglichen werden kann[2], sich zu einer Gewißheit des Glaubenslebens „über seine Quelle" erweitern kann, die einen für alle Subjektivitäten geltenden Wahrheitswert beansprucht.

Sobald also einmal die Einheit des Geisteszeugnisses mit der axiomatischen Selbstevidenz zerrissen ist, die das testimonium Sp. s. in einer logisch unbegreiflichen Weise über den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität und über die Gegensätze zwischen mehreren Einzelsubjektivitäten hinaushob, ist die rationalistische Auflösung desselben nicht mehr aufzuhalten. Es ist nur der konsequente Abschluß des schon bei Musäus beginnenden Zersetzungsprozesses, wenn bei Baumgarten und Semler vom inneren Geisteszeugnis nur noch die Erfahrung der „moralischen Ausbesserung" und der dadurch hervorgerufenen „Beruhigung" übrig bleibt und Leß klar und deutlich sagt: „Aus der Gottwürdigkeit und Heilsamkeit des Christenthums folgt freilich noch nicht sicher und gewiß sein göttlicher Ursprung; denn es könnte vielleicht eine andere Religion Beides in noch höherem Grade haben" (vgl. Klaiber, a. a. O. S. 23). Für den vollendeten Rationalismus Wegscheiders hat das testimonium Sp. s. nur noch historisches Interesse als ein testimonium . . . a supernaturalistis recentioribus aut latiore sensu definitum,

[1]) Z. B. Systema theolog. S. 281: Spiritus non ubique testatur, in omnibus et singulis, in quibus nec est, nec operatur, quales irregeniti, nec etiam in illis, qui adhuc sunt in via conversionis, . . . sed tantum in conversis, vgl. Klaiber, a. a. O. S. 19.

[2]) Vgl. Klaiber, a. a. O. S. 18, Osiander, syst. theol. S. 278: Ut enim, dum vivimus, nos vivere, dum credimus, nos credere, actu ipso experimur, ita dum Spiritus S. Veritatem in nobis confirmat, dum per verbum operatur et de verbo intus testificatur, tam eum operari et testificari similiter actu ipso experimur (zitiert aus Kromayer, theol. pos.).

aut tanquam nil probans rejectum[1], zu welchem er in der Anmerkung den Satz aus Mosheims Dogmatik zitiert: „Potest aliquis pios motus sentire et tamen errare", und das ehrliche Geständnis von Michaelis: „Ich muß aufrichtig gestehen, daß, so fest ich von der Wahrheit der Offenbarung überzeugt bin — ich in meinem Leben niemals ein solches Zeugnis des Heiligen Geistes vernommen habe, auch in der Bibel kein Wort davon finde; denn die Stellen Joh. 7, 17, 1. Joh. 5, 6, auf die man es gründet, beweisen nichts[2].

XV. Das Gewißheitsproblem im System Schleiermachers.

1. Schleiermachers erkenntnistheoretische Position und ihr Verhältnis zu derjenigen Kants, Fichtes und Schellings.

Mit der vollständigen rationalistischen Zersetzung des Prinzips der Autopistie der Schrift ist der Prozeß zu einem gewissen Abschluß gekommen, den wir in dieser ganzen Untersuchung verfolgt haben. Die Beziehung ist wieder gelöst, in die seit dem Einströmen des Neuplatonismus in das christliche Denken eine auf logisch-axiomatischer Denknotwendigkeit beruhende religiöse Gewißheit zu der überlogischen Sicherheit des kontingenten christlichen Offenbarungsinhalts getreten war. Die Versuche, diesen kontingenten Inhalt axiomatisch gewiß zu machen, die zunächst zur schroffen Entgegensetzung von logischer und überlogischer Gewißheit, dann zur paradoxen Ineinssetzung beider geführt hatten, sind wieder aufgegeben. Die natürliche Religion, die denknotwendig und allgemeingültig sein will, sucht wieder unabhängig vom kontingenten Inhalt der positiven, historischen Religionen ihren eigenen Weg und sondert von den positiven Religionen nur das als Wahrheitskern ab, was mit ihren vernunftnotwendigen Sätzen identifiziert werden kann. Am schärfsten hat Lessing den spezifischen Unterschied herausgearbeitet zwischen den „notwendigen Vernunftwahrheiten", die allein auf axiomatische Gewißheit Anspruch machen können und den kontingenten, „zufälligen Geschichtsthatsachen", die im besten Falle „historisch gewiß" sind, aber ihrer Natur nach niemals logisch-mathematische Evidenz haben können. Überträgt man die Evidenz auf kontingente Tatsachen, indem man sie zum „Beweis" für notwendige Wahrheiten machen will, so ist das nach Lessing einfach ein logischer Fehler. Es heißt, „in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten herüber springen" und den „garstigen breiten Graben", der Axiome von empirischen Einzelerscheinungen logisch trennt, überbrücken wollen. „Wenn das nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist; so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung

[1]) J. A. L. Wegscheider, Institutiones theologiae Christianae dogmaticae, Halae, 7. A. 1833, S. 164 f., vgl. S. 196, 564.

[2]) Michaelis, Dogmatik, 2. A., Göttingen 1784, S. 92.

verstanden“ [1]. Als religiöse Wahrheiten, d. h. als solche, die absolut gültig sind, können deshalb nur solche Wahrheiten in Betracht kommen, welche die sich selbst überlassene Vernunft an und für sich ohne jede Beihilfe genau wie mathematische Rechenresultate finden würde. Alle „Offenbarung“ kann somit nur darin bestehen, daß die Resultate dieser notwendigen Vernunftrechnung dem Menschengeschlecht aus pädagogischen Gründen mitgeteilt werden, noch ehe die Vernunft von sich aus zu ihnen gelangt ist. Die so geoffenbarten Vernunftwahrheiten „waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern vorausſagt, damit sie sich im Rechnen einigermaßen darnach richten können“ [2].

Damit sind wir wieder zu dem Anfangsstadium zurückgekehrt, dessen Spuren wir zu Beginn unserer Untersuchung in der areopagitisch beeinflußten Schriftlehre der älteren Franziskanerschule fanden. Auch dort erschien die positive Schriftoffenbarung teils als allegorische Einkleidung, teils als manuductio zur Auffindung eines Inhalts, der, einmal entdeckt, von aller Autorität unabhängig macht und seine Gewißheit in sich selber trägt. Daß es sich dort um ein in Worten nicht mehr ausdrückbares Erleben des allgegenwärtigen ἓν καὶ ἀγαθόν handelt, hier um den Glauben an die Unsterblichkeit des Ich und an einen Willen, der das Gute um des Guten willen zu tun verlangt, macht für das prinzipielle Verhältnis zur historischen Offenbarung keinen Unterschied. In beiden Fällen ruht die Gewißheit der natürlichen Religion auf Grundlagen, die den Anspruch machen, denknotwendig zu sein und keiner außer ihnen liegenden autoritativen Stütze zu bedürfen. Welches die Gewißheitsgrundlagen der natürlichen Religion gewesen sind, nachdem sie sich in der Zeit der Aufklärung von den positiven Religionen emanzipiert hatte, verfolgen wir hier nicht weiter, da wir hier nur den Komplikationen nachgehen, die aus der Kombination jener axiomatischen Gewißheit mit der überlogischen Sicherheit der Offenbarung entstanden sind. Diese setzen aber erst wieder in dem Moment ein, da unter dem Einfluß der Romantik eine Reaktion gegen die übergeschichtliche Vernunftreligion zugunsten der geschichtlichen Offenbarung beginnt. Innerhalb der systematischen Theologie ist es Schleiermacher, der diese Wendung herbeiführt. Wie er schon in der ersten Auflage der Reden über die Religion ausführt, ist die natürliche Religion „eine unbestimmte dürftige und armselige Idee, die für sich nie eigentlich existieren kann“, die positive Religion ist dasjenige, worin „allein eine wahre individuelle Ausbildung der religiösen Anlage möglich ist“ [3]. Es ist darum von vornherein zu erwarten, daß mit Schleiermacher die Reflexion über

[1]) G. E. Lessings sämtliche Schriften, ed. Lachmann, Bd. 13. Das Testament Johannis. Ein Gespräch. 1777. S. 7.

[2]) ib. Die Erziehung des Menschengeschlechts. 1780. S. 432.

[3]) Schleiermachers Reden über die Religion, ed. Pünjer, S. 247.

das Gewißheitsfundament des historisch bestimmten Offenbarungsinhalts aufs neue einsetzen wird. Ob dieser Neuanfang der dogmatischen Reflexion eine neue Fundamentierung der Dogmatik bedeutet, oder ob er Gedankenreihen wiederholt, die schon vorher vorhanden gewesen waren, diese Frage läßt sich erst entscheiden, wenn festgestellt ist, wie Schleiermacher das Gewißheitsproblem gelöst hat.

Noch enger als bei den bisherigen Dogmatikern hängt bei Schleiermacher die Beantwortung der religiösen Gewißheitsfrage mit der allgemeinen erkenntnistheoretischen Grundanschauung zusammen, in der er lebte. Von dieser ist daher auszugehen.

Wenn wir an die Begründer der neueren Religionsphilosophie, Kant, Fichte, Schelling und Schleiermacher nicht vom modernen Standpunkt aus herantreten, sondern sie unter den Gesichtspunkten betrachten, die sich aus der bisher betrachteten Geschichte des Gewißheitsproblems ergeben haben, so erscheinen sie als eine zusammengehörige Denkergruppe, bei denen das Gemeinsame des erkenntnistheoretischen Ausgangspunkts die Differenzen weit überwiegt, die durch die zahlreichen neueren Spezialuntersuchungen über das Verhältnis Schleiermachers zu Kant [1] und zu Fichte und Schelling [2] einseitig in den Vordergrund gerückt werden. Worin besteht dieses Gemeinsame bei Kant, Fichte, Schelling und Schleiermacher? Sie gelangen alle zur Gewißheit über die transsubjektive Wirklichkeit überhaupt und zu sicheren Aussagen über Sein, Wesen und Willen Gottes im besonderen weder durch den naiven Rückschluß aus der Erfahrungswelt auf ihre Entstehungsursache, wie er den älteren Aristotelismus kennzeichnet, noch auch durch die überlogische Unterwerfung unter eine kontingente Schriftoffenbarung, wie sie bisher den der skeptischen Zersetzung anheimfallenden aristotelischen Realismus teils ergänzt, teils verdrängt hatte. Der Weg zur Gewißheit geht vielmehr bei ihnen von Funktionen aus, die als irreduzible und darum notwendige und allgemeingültige Formen angesehen werden, in denen alles Denkbare gegeben ist. Bei Kant ist es die unausgeglichene Duplizität der theoretischen und der praktischen Funktion, von denen die theoretische das transsubjektive Ding an sich nur als inhaltlosen Grenzbegriff des Denkens und darum das Unbedingte nur als regulatives Prinzip oder zweites Glied einer notwendigen Antinomie er-

[1]) E. Sigwart, Schl.s Erkenntnistheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre, Jahrb. f. deutsche Theol. II, 1857, S. 267 ff. J. Gottschick, Über Schleiermachers Verhältnis zu Kant, Gymnasialprogramm, Wernigerode 1875. J. Hoyer, Schleiermachers Erkenntnistheorie, Diss. 1905.

[2]) E. Fuchs, Vom Werden dreier Denker, 1904. H. Süßkind, Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, 1909. G. Wehrung, Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern, 1907. H. Scholz, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 1909.

weisen kann, während die praktische Funktion im Freiheitsbewußtsein, von dem der praktische Vernunftglaube an Gott und Unsterblichkeit unzertrennlich ist, die intelligible Welt wirklich erreicht. Bei Fichte, Schelling und Schleiermacher werden diese beiden Funktionen in eine einheitliche, logisch ungebrochene Funktion zusammengezogen, die sich unmittelbar in eine Reihe von Gewißheiten über die absolute Wirklichkeit entfaltet. In beiden Fällen aber dürfen diese Funktionen, aus denen die Gewißheit abgeleitet wird, an und für sich genommen weder als Funktionen des Subjekts bezeichnet werden, von denen aus auf die Objektivität erst als auf ihre Ursache geschlossen werden müßte, noch auch als Vorgänge innerhalb der objektiven Wirklichkeit, von denen aus die Subjektivität erst als ihre Wirkung begreiflich zu machen wäre. Denn die ganze Unterscheidung zwischen Subjekt und objektiver Wirklichkeit, die Bildung der Begriffe Ich und Ding an sich kommt ja in diesen Funktionen erst zustande und wird in ihnen wieder aufgehoben. Auch bei Kant, dessen theoretisches Apriori in dieser Beziehung von jeher einer verschiedenartigen Interpretation unterworfen gewesen ist, ist doch auf alle Fälle der für die Gewißheit über die intelligible Welt entscheidende Akt, in welchem man sich selbst im Wollen des Guten als frei und damit als Glied der intelligiblen Welt erkennt, nicht ein Schluß aus einem subjektiven Erlebnis auf eine transsubjektive Wirklichkeit, da ja ein Schluß auf etwas jenseits der Anschauungsformen und Verstandeskategorien Liegendes undenkbar wäre, sondern ein unmittelbares Ineinsgesetztsein von Subjektivität und Transzendenz. Hat man in dieser Weise im Freiheitsbewußtsein unmittelbar in der intelligiblen Welt Fuß gefaßt, so sind auch die weiteren Aussagen über Gott und Unsterblichkeit keine syllogistischen Schlüsse mehr, sondern Gewißheiten, die mit dieser logisch unbegreiflichen, schlechterdings überempirischen Position als „praktische Postulate" notwendig gegeben sind. Bei Fichte, Schelling und Schleiermacher wird dieser Rückgang hinter den Gegensatz von Erscheinungswelt und Ding an sich, der bei Kant erst beim Abschluß des Systems hervortritt, um den Knoten der Gewißheitsfrage zu lösen, zum Ausgangspunkt der ganzen philosophischen Spekulation. Der Unterschied, der sich von hier aus zwischen Kant und der von Fichte ausgehenden Denkergruppe ergibt, ist aber, von der bisherigen Geschichte der Vergewisserungsmethoden aus betrachtet, nur eine sekundäre Differenz in der Durchführung einer gemeinsamen Grundanschauung. Das Gemeinsame ist, daß der Indifferenzpunkt zwischen Erscheinungswelt und intelligibler Welt die einzige Quelle der Gewißheit über die absoluten Wahrheiten ist. Nur bricht dieser Indifferenzpunkt bei Kant im bewußten Gegensatz gegen den das ganze System beherrschenden Dualismus von Erscheinung und Ding an sich, theoretischer und praktischer Vernunft als deus ex machina hervor. Bei Fichte dagegen wird dieser Indifferenzpunkt von vornherein dem duali-

stischen Schema als seine letzte Voraussetzung übergeordnet. Der Weg zur Gewißheit besteht darum bei Kant in dem Nachweis, daß trotz der für unser Denken unvermeidlichen Entgegensetzung von Erscheinungswelt und intelligibler Welt die Anerkennung des sittlichen Autonomieprinzips, das die Setzung jenes Indifferenzpunkts in sich schließt, a priori notwendig, also für jedes vernünftige Wesen unumgänglich ist. Für Fichte dagegen hängt die Lösung der Gewißheitsfrage an dem Nachweis, daß auch für unser Denken die Entgegensetzung von Erscheinungswelt und Ding an sich nur scheinbar ein letztes sei, daß vielmehr der Rückgang hinter diesen Gegensatz auf einen Einheitspunkt denknotwendig sei. Vergleicht man jene Kantische mit dieser Fichte'schen Vergewisserungsmethode, so scheint auf den ersten Blick die Fichte'sche der Kantischen logisch überlegen zu sein. Denn der auf dem Kantischen Weg zur Gewißheit Gelangte kommt über einen logischen Widerstreit nie hinaus. Es ist der Widerstreit zwischen dem Gegensatz von Erscheinungswelt und Ding an sich, bei dem er als theoretisches Ich immer stehen bleibt, und dem Indifferenzpunkt zwischen beiden, in welchem er sich gleichzeitig als praktisches autonomes Ich befindet. Fichtes Vergewisserungsweg dagegen scheint von einem solchen logischen Widerstreit frei zu sein. Denn in der Funktion des absoluten Ich, die bei Fichte die letzte Voraussetzung bildete, war ja die Unterscheidung zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich aufgehoben, deren Gegensatz bei Kant mit dem praktischen Indifferenzpunkt im Widerspruch stand. Aber tritt nicht der logische Widerspruch, der auf diese Weise an einer Stelle aufgehoben ist, dafür nur an einer andern Stelle wieder zutage, nämlich bei den Aussagen, die über jene Funktion des absoluten Ich gemacht werden müssen, die den Einheitspunkt des letzten erkenntnistheoretischen Gegensatzes bildet? Der Widerstreit ist ja nur dann wirklich aufgehoben, wenn die Setzung dieses Einheitspunkts nicht einen neuen Widerstreit in sich schließt, d. h. wenn dieselbe ohne Durchbrechung der Logik vollziehbar ist. Ist nun jener Einheitspunkt ohne logischen Widerspruch denkbar? Fichte gibt keine klare und einheitliche Antwort auf diese Frage. Einerseits wagt er eine bestimmte Definition jenes Einheitspunkts, die er trotz aller Wandlungen der Terminologie seiner Wissenschaftslehre nie aufgegeben hat. Er definiert ihn als Tathandlung. In dieser Definition liegt schon als solcher, ganz abgesehen von ihrem speziellen Inhalt, die indirekte Behauptung eingeschlossen, daß das in ihr definierte begrifflich faßbar, also logisch denkbar sei. Etwas, was einen logischen Widerstreit in sich schließt, kann nur als ein x bezeichnet werden, über das keine Aussage mehr möglich ist, weil jede Aussage auf einen logischen Widerspruch führen muß. Nur weil der undefinierbare Einheitspunkt bei Fichte den Charakter einer begrifflich faßbaren, logisch denkbaren Handlung, eines Akts, einer aktualen Setzung erhält, ist es möglich, aus ihm den

in ihm aufgehobenen Gegensatz zwischen Ich und Nichtich hinterher wieder abzuleiten, sei es, daß die transsubjektiven Objekte als selbstgesetztes Material der ethischen Tätigkeit des Subjekts erscheinen, oder als objektivierte Kollisionspunkte zwischen der ins Unendliche strebenden praktischen Aktivität und der abgrenzenden Selbstanschauung. Ist diese ganze Deduktion des Weltgegensatzes aus Tätigkeiten, Handlungen oder Setzungen von der Voraussetzung getragen, daß der Einheitspunkt etwas logisch Faßbares sei, so begegnen wir doch andererseits bei Fichte Gedankenreihen, nach denen jener Einheitspunkt dem logischen Denken völlig transzendent ist. Schon die Setzung des Ausgangspunkts, hinter den man sowohl beim Denken als beim ethischen Handeln nicht mehr zurückgehen kann, ist bei Fichte insofern eine Durchbrechung der Logik, als die Logik statt dessen einen regressus in infinitum verlangt. Die Überwindung von Maimons skeptischem Kritizismus beruht auf dem Nachweis, daß die Unterscheidung zwischen Ich und Ding an sich immer schon die Reflexion voraussetzt, in welcher diese Unterscheidung erst zustandekommt. Natürlich enthält diese Reflexion, die das Ich und Nichtich unterscheidet, selbst wieder den Unterschied in sich zwischen einem reflektierenden Subjekt einerseits und dem von ihm gesetzten Unterschied zwischen Ich und Nichtich andererseits. Dieser Unterschied setzt eine zweite Reflexion voraus, in der er zustandekommt, diese eine dritte und so fort ins Unendliche. Auf logischem Wege läßt sich kein Ende dieser Reflexionsreihe absehen. Der Ausgangspunkt der Spekulation ist also ein überlogischer Einsatz. Noch deutlicher ist dies bei der ethischen Gedankenreihe. „Hier liegt dasjenige, was dem sonst ungezähmten Fluge des Räsonnements seine Grenze setzt . . . Ich könnte an und für sich wohl weiter, wenn ich mich in Widerspruch mit mir selbst versetzen wollte; denn es gibt für das Räsonnement keine immanente Grenze in ihm selbst, es geht frei hinaus ins Unendliche und muß es können; denn ich bin frei in allen meinen Äußerungen und nur ich selbst kann mir eine Grenze setzen durch den Willen“ [1]. Dem an sich ins Unendliche gehenden Räsonnement muß in überlogischer Weise Halt geboten werden, wenn der ethische Ausgangspunkt gewonnen werden soll. Dieser Durchbrechung der Logik bei der Gewinnung des archimedischen Punkts für Denken und Handeln entspricht es ferner, daß der Akt, in welchem Ich und Nichtich einander entgegengesetzt werden, vor das Bewußtsein fällt, so daß es gar nicht möglich ist, sich desselben bewußt zu werden. Das Selbstbewußtsein setzt den Gegensatz von Ich und Nichtich immer schon voraus. Die Entstehung desselben kann also nicht im Bewußtsein gegeben sein. Ein Ich ohne Nichtich, also ein absolutes Ich, eine Tätigkeit ohne Widerstand, also eine absolute Tätigkeit ist undenk-

[1]) J. G. Fichtes sämtl. Werke, ed. J. H. Fichte 1845, Bd. V, S. 182.

bar. Wenn beides dennoch als letzte Voraussetzung gedacht wird, so ist das ein logischer Widerspruch, so gut wie ein hölzernes Schüreisen. Dieser Widerspruch kommt in den Schelling'schen Paradoxien zum Ausdruck: Unbeschränkte Tätigkeit = absolute Ruhe, höchstes Seinsmoment = Übergang zum Nichtsein, höchste Steigerung des Selbst = Selbstvernichtung. Die Scheidung eines transzendenten Absoluten von dem relativen „quantitätsfähigen" Ich und Nichtich ist, wie die Sphärenunterscheidung des orthodoxen Supranaturalismus, nur ein Ausdruck für den ungelösten Konflikt zwischen der Notwendigkeit und der logischen Unvollziehbarkeit jener absoluten Setzung.

Die Analyse Fichtes, deren genauere Durchführung außerhalb des Rahmens unserer Untersuchung liegt, zeigt also zwei divergierende Gedankenreihen. Die eine legt dem undefinierbaren Einheitspunkt den logisch denkbaren Begriff der Tathandlung unter und macht ihn dadurch zum Ausgangspunkt spekulativer Deduktionen. Die andere stellt den überlogischen Charakter des Einheitspunktes heraus und macht dadurch von vornherein alle Behauptungen über denselben zu Aussagen, die das logische Denken durchbrechen. Schleiermachers eigenartige philosophische Position läßt sich nun zunächst einmal ganz im allgemeinen dahin charakterisieren: Er nimmt die zweite, überlogische Gedankenreihe Fichtes auf, schaltet dagegen die erste, spekulative Gedankenreihe, wenigstens für die Lösung des erkenntnistheoretischen Problems, aus. Er geht einerseits mit Fichte hinter den Kantischen Gegensatz zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich auf einen Einheitspunkt zurück. Aber er behandelt doch andererseits mit Kant den Unterschied von Denken und Sein als eine letzte Voraussetzung, die nicht mehr erklärt werden kann, über die wir, solange wir denken, nicht hinausgehen können. Die dialektische Aufgabe ist unter diesen Umständen, zu zeigen, daß es notwendig ist jenen Einheitspunkt immer vorauszusetzen, obwohl man ihn nie denken kann. Daraus ergibt sich die Form, die das Gewißheitsproblem bei Schleiermacher annimmt. Für Fichte war das Gewißheitsproblem gelöst gewesen, wenn dem skeptischen Kritizismus Maimons gegenüber nachgewiesen war, daß die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich nie ein letzter Ausgangspunkt sein kann, daß vielmehr hinter diese Unterscheidung auf eine Funktion zurückgegriffen werden muß, in der die Unterscheidung erst gesetzt wird und daß darum in dieser Funktion eine unmittelbare Selbstgewißheit über die Identität von Denken und Sein gegeben ist. Schleiermacher kann nur bei dem ersten negativen Teil dieser Kritik des Kritizismus mit Fichte gehen. Er kann Fichte nur in dem negativen Nachweis folgen, daß der Begriff eines vom Ich unabhängigen Dings an sich vom Standpunkt des Kritizismus selbst aus notwendig der Zersetzung anheimfällt. So, wenn er in der Geschichte der Philosophie zeigt, daß es vom konsequenten

Kritizismus aus unmöglich ist, eine Mehrheit von Noumena anzunehmen, ebenso unmöglich aber, mit Spinoza eine Einheit und Unendlichkeit derselben zu behaupten, daß sich von hier aus also jede Aussage über das transsubjektive Noumenon selbst auflöst[1]. Es ist nur eine andere Seite dieser dialektischen Zersetzung der Kantischen Erkenntnistheorie von ihren eigenen Voraussetzungen aus, wenn Schleiermacher schon in der ethischen Jugendschrift über das höchste Gut (1787)[2] nachweist, daß die Idee der vollkommenen Realisation des Sittengesetzes, wenn man sie von dem sinnlich orientierten Glückseligkeitsgedanken reinigt, durchaus nicht zu dem Glauben an einen transsubjektiven Realisator des höchsten Gutes nötigt, sondern nur ein regulatives Prinzip im Sinne der Kritik der reinen Vernunft ist, das sich zum sittlichen Handeln verhält wie die mathematische Formel einer ins Unendliche fortgehenden Kurve zu dieser selbst[3]. Es ist wohl in ähnlichem Sinne gemeint, wenn Schleiermacher in der Dialektik bei der Kritik der Kantischen Polemik gegen die alte Metaphysik die Andeutung macht, Kant habe den Ort der Idee der Gottheit nicht angegeben, sonst hätte er sie mit den übrigen Ideen der Vernunft in Zusammenhang bringen müssen, die ja nach Kants Voraussetzungen nicht zu Aussagen über das Ding an sich zu führen vermögen[4].

Aber dieser Nachweis, daß es unmöglich ist, vom Unterschied zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich als einem letzten Datum auszugehen, weil alle Aussagen über das Ding an sich sich vom konsequenten Kritizismus aus selbst auflösen, bildet nur die negative Vorbereitung für die Beantwortung der Frage, wie es möglich ist, den skeptischen Konsequenzen dieser Selbstzersetzung des Kritizismus zu entgehen. Und bei dieser positiven Frage trennen sich die Wege von Fichte und Schleiermacher. Hier konnte Fichte auf die Tathandlung zurückgreifen, in welcher dieser letzte Gegensatz überbrückt ist. Wohl ist auch Schleiermacher die Auffassung der Erkenntnis von Objekten unter dem Bilde einer gehemmten Tätigkeit nicht unbekannt. Nach seiner Ästhetik ist das Ich in fortwährendem Bilden begriffen, das Setzen eines Objekts ist nur die Hemmung seiner frei von innen herausgehenden Aktion[5]. Allein bei der Lösung der Gewißheits-

---

[1]) Schleiermacher, Gesch. der Phil. S. 298 ff., vgl. Chr. Sigwart, Jahrb. f. deutsche Theol. II, 1857, S. 289 f.

[2]) Dilthey, Leben Schleiermachers, S. 129 ff.

[3]) Vgl. Süßkind, Der Einfluß Schellings usw., S. 2 ff.

[4]) Dialektik, ed. Halpern S. 251: „Allein Kant hat den Ort der Idee der Gottheit und den Zusammenhang ihres Seins in der Vernunft nicht nachgewiesen, sondern er nimmt die Idee nur als, er weiß nicht wie, gegeben."

[5]) Ästhetik S. 79 ff., 97 ff., vgl. C. Sigwart, a. a. O. S. 288: „Er bekennt sich damit offen und einfach zu der Erkenntnislehre Fichte's . . . . Es ließe sich bis auf einzelne Ausdrücke die Übereinstimmung mit Fichte (zum Theil auch mit Schellings transzendentalem Idealismus) nachweisen."

frage bleibt diese Anschauung des Bewußtseins als einer gehemmten Tätigkeit außer Betracht. In der Dialektik, in welcher diese entscheidende Frage der Erkenntnistheorie zur Behandlung kommt, wird eben gerade darauf verzichtet, die Unterscheidung zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich, Denken und Sein, von vornherein unter eine logisch faßbare Synthese zu stellen, wie es der Begriff der Tathandlung gewesen wäre, aus der die Entstehung jener Unterscheidung hätte erklärt und ihre höhere Einheit hätte bewiesen werden können. Vom Gegensatz zwischen Denken und Sein wird vielmehr als von einem unerklärlichen Datum ausgegangen, das vom Denken immer als gegeben vorausgesetzt wird. Daraus ergibt sich als zweite unerklärliche Voraussetzung, daß das Ziel alles Denkens, das Wissen, als Ineinssetzung jenes letzten Gegensatzes, als Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein zu bezeichnen ist. Das Gewißheitsproblem spitzt sich unter diesen Umständen zu der Frage zu: Woher nehme ich die Garantie dafür, daß die Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, die die unerklärliche Voraussetzung alles Denkens ist, nicht auf Illusion beruht? Alle Gewißheit hängt also davon ab, ob der Nachweis gelingt, daß die Einheit von Denken und Sein, obwohl sie dem Denken schlechterdings transzendent bleibt, da sich das Denken immer in der Unterscheidung von Denken und Sein bewegt, dennoch eine notwendige Voraussetzung ist. Mit andern Worten, es muß bewiesen werden, daß etwas absolut Überlogisches die notwendige Voraussetzung alles logischen Denkens bildet. Nach Sigwart läge dieser Beweis, durch den sich Schleiermacher dem skeptischen Resultat des Idealismus entzieht, in dem Rückgang auf die Voraussetzung einer Mehrheit denkender Wesen (C. Sigwart a. a. O. S. 291 ff.). „Wie kommmen wir dazu," fragt Schleiermacher[1], „das Denken auf irgend etwas außer uns zu beziehen?" Antwort: Zunächst setzen wir im „unmittelbaren Selbstbewußtsein" das eigene Ich nicht nur als Denken, sondern als Gedachtes. „Nennen wir das Gedachte ein Sein, so sind wir ein Sein neben dem Denken. Sowie wir aber damit zugleich die Mehrheit der denkenden Subjekte setzen, setzen wir dasselbe Sein ebenso gut außer uns als in uns. Nun werden wir keinen Grund haben, dies nur auf die Mehrheit der denkenden Subjekte zu beziehen . . . . Also ist die Scheidung des Seins vom Denken ebenso notwendige Voraussetzung des Denkens als das Zusammenstimmen beider" (ib. S. 102). Dem entspricht die Abweisung des skeptischen Gegners, der einwendet, daß wir ja auch im Traum die Vorstellungen auf ein Sein außer uns beziehen. „Jener skeptische Gegner befindet sich mit uns im Zustand des streitigen Denkens. Das war unser ursprünglicher Punkt. Wie kommt es nun, daß er im Schlaf diesen Streit nicht fortsetzen kann?

[1]) Dialektik, ed. Halpern, S. 101.

In dem Gesprächführen liegt schon die Voraussetzung, daß anderes menschliches Sein mit unserem eigenen zugleich gegeben ist, und davon kann sich niemand losmachen, der mit dem andern spricht[1]." Wäre dies, wie es nach Sigwart scheint, der Kernpunkt der Schleiermacher'schen Lösung der Gewißheitsfrage, so müßte allerdings geurteilt werden: „daß Schleiermacher hier inkonsequent gewesen ist, leuchtet ein". Das Vorhandensein anderer Subjekte neben uns ist ein unbewiesenes Postulat. Der skeptische Gegner hätte natürlich einwenden können, daß wir ja auch im Traum Gespräche führen und streiten. Schleiermachers Position ist also gerade am entscheidenden Punkt ein „Stehenbleiben auf halbem Wege des Idealismus". Er nimmt unbewiesen an, was Fichte deduziert, nämlich, daß ein vernünftiges Wesen sich nicht mit Selbstbewußtsein setzen kann, ohne sich als eines unter mehreren vernünftigen Wesen zu setzen. Allein es fragt sich, ob in diesem Rückgang auf das völlig unbewiesene Postulat einer Mehrheit von Subjekten der Kernpunkt der Schleiermacher'schen Lösung des Gewißheitsproblems enthalten ist. Im Hauptabschnitt der Dialektik, der vom Gebiet der Begriffsbildung und der Urteilsbildung und dem Verhältnis beider zueinander handelt, kommt Schleiermacher auf einem andern Wege, unabhängig von dem Postulat einer Mehrheit von Subjekten zu dem Resultat: „Es gibt keine Trennung des Wesens der Dinge von ihrer Erscheinung." „Das Setzen einer absoluten Einheit des Seins und das Setzen einer absoluten Mannigfaltigkeit des Erscheinens" bildet „die transzendenten Wurzeln alles Denkens und auch alles Wissens" (Dialektik, ed. Halpern, S. 161). Ein Urteil über Schleiermachers Erkenntnistheorie läßt sich nicht gewinnen, wenn nicht der Ertrag dieser allerdings nicht ganz leicht zu analysierenden Abschnitte der Dialektik mit berücksichtigt wird. Der Schlüssel zur Interpretation derselben bildet wohl das Verständnis des eigentümlichen Stetigkeitsverhälnisses, das H. Scholz[2] neben dem kritischen Stil als das zweite charakteristische Element der Schleiermacher'schen Denkmethode herausgestellt hat. Es ist eine Eigentümlichkeit des Schleiermacher'schen Denkens, daß er alle letzten Gegensätze ihres kontradiktorischen Charakters entkleidet und in stetige Reihen auflöst, die zwischen einem Maximum und einem Minimum hin und hergehen. „Der Gegensatz zwischen dem Gewöhnlichen und Wunderbaren geht zurück auf das Größte und Kleinste des Naturkreises, aus dem das eine und das andere zu erklären ist; der Gegensatz zwischen Gut und Übel auf das Größte und Kleinste in der Zusammenstimmung der allgemeinen Wechselwirkung zu dem Fürsichbestehen des einzelnen; der Gegensatz zwischen Freiheit und Mechanismus auf das Größte und

[1]) Beilagen zur Dial., ed. Jonas, S. 489.

[2]) H. Scholz, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, 1909, S. 99ff.

Kleinste des individualisierten Lebens[1]." Daraus ergibt sich, daß auch der letzte Gegensatz, in welchem sich das Denken immer bewegt, der Gegensatz zwischen Denken und Sein, der in der Unterscheidung zwischen der intellektuellen und der organischen Funktion zum Ausdruck kommt, dem Stetigkeitsprinzip unterliegt, ja daß wir bei diesem letzten Gegensatz das Stetigkeitsverhältnis, das uns auf allen Gebieten entgegentritt, in seiner primären Form vor uns haben. Die Anwendung des Stetigkeitsverhältnisses auf den letzten Gegensatz zwischen Ich und Nichtich, Denken und Sein, ist aber nur eine Fortbildung des von Fichte und Schelling in mancherlei Variationen wiederholten paradoxen Satzes: Das Ich konstituiert sich nur im Gegensatz zum Nichtich, die Tätigkeit nur im Gegensatz zum Widerstand, das Bewußtsein nur im Gegensatz zum Nicht-Bewußtsein. Der letzte Gegensatz löst sich also in eine stetige Reihe auf, in der auf der einen Seite ein Minimum von Ich und ein Maximum von Nichtich steht, auf der andern Seite ein Maximum von Ich und ein Minimum von Nichtich. Verfolgen wir diese stetige Reihe nach beiden Seiten hin noch weiter, so erhalten wir auf der einen Seite die Unendlichkeitsstufe des Nichtich verbunden mit dem Nullpunkt des Ich, auf der andern Seite die Unendlichkeitsstufe des Ich verbunden mit dem Nullpunkt des Nichtich. Nun kann ja aber das Ich ohne den Gegensatz zum Nichtich nicht gedacht werden und umgekehrt. Folglich fallen die beiden extremen Grenzstufen der Reihe, die Unendlichkeitsstufe des Nichtich und die Unendlichkeitsstufe des Ich ins Gebiet des nicht mehr Denkbaren. Da aber in diesem Gebiet auch keine Unterschiede gedacht werden können, so fallen beide Grenzstufen in eins zusammen und es entsteht zwischen den beiden Grenzpunkten der Reihe die Gleichung: Ich = Nichtich. In der Sprache der höheren Mathematik ausgedrückt: das Verhältnis zwischen Ich und Nichtich gleicht einer Funktion $y = f(x)$, die einer „Grenze" zustrebt, wo sie nicht mehr definiert ist. Die Abschnitte über organische und intellektuelle Funktion, über Begriff und Urteil in Schleiermachers Dialektik haben nun die große Bedeutung, daß sie einen Versuch darstellen, dieses allem Denken zugrunde liegende Stetigkeitsverhältnis, das von Schelling nur in paradoxen Sätzen formuliert wird, in einer von aller Spekulation freien, psychologischen und logischen Form darzustellen und die Grenzwerte, auf die es führt, zur Grundlage für eine eigenartige Lösung der Gewißheitsfrage zu machen. Der psychologische Ausdruck für den letzten Gegensatz zwischen Denken und Sein ist die Duplizität der beiden Faktoren des Wissens, der organischen und der intellektuellen Funktion. Zwischen beiden besteht aber das Stetigkeitsverhältnis. Keine derselben kann ohne die andere gedacht werden. „In jedem wirklichen Denken" sind „beide

[1]) Glaubenslehre I, 2. A. 1830/31, S. 278; Scholz, a. a. O. S. 102.

Funktionen" (Dial., ed. Halpern, S. 115). Selbst unter den allgemeinsten formalen Begriffen und Denkformen der intellektuellen Funktion (z. B. a = a, ens), ist in dem Maß, als wir sie nicht „durch organische Elemente beleben", auch nichts mehr gedacht. Sobald andererseits innerhalb der organischen Funktion die Aufgabe eintritt, „im Chaotischen zu unterscheiden, so ist auch die intellektuelle Tätigkeit da" (ib. S. 118f.). Aus diesem beständigen Aufeinanderbezogensein der beiden Funktionen läßt sich eine stetige Reihe ableiten. Die untere Grenzstufe ist der „Kindheitszustand", „wo mit dem Nichtauseinandertreten jener Duplizität auch noch keine Überzeugung gesetzt ist, aber auch kein Bewußtsein". Die obere Grenzstufe oder „Annäherung des Wissens ist die Identität beider". Dazwischen liegt ein stetiger Übergang vom Übergewicht des Organischen zum Übergewicht des Intellektuellen (ib. S. 125f). Denken, Wissenwollen oder Denken auf Sein beziehen heißt immer, sich innerhalb dieser stetigen Reihe bewegen. In dieser Reihe kann man sich aber nicht bewegen, ohne sie nach beiden Seiten hin bis zur Grenze verlängert zu denken, also ohne die nicht mehr denkbare Identität von Denken und Sein vorauszusetzen. „Also die Selbigkeit des Idealen (= der Gesamtheit des auf das Sein beziehbaren Denkens) und Realen (= der Gesamtheit des auf das Denken beziehbaren Seins) in der Entgegensetzung seiner Art und Weise ist die Voraussetzung alles Wissens" (ib. S. 126). „Das absolut höchste Sein und Denken in seiner Identität ist nicht ein bloßes Postulat, sondern es ist in jedem einzelnen Akt des Wissens das allein Reale und Gewisse" (ib. S. 136). Damit ist aber zunächst nur im allgemeinen vom Verhältnis der beiden psychologischen Faktoren des Wissens aus durch Anwendung des Stetigkeitsprinzips die beiderseitige Identitätsgrenze erreicht. Dieses Resultat ist nun noch daran zu erproben, daß von der intellektuellen Funktion aus gezeigt wird, wie die besonderen logischen Formen derselben, jede in ihrer Weise, mit innerer Notwendigkeit auf den transzendenten Grund des Wissens hinführen. Die Denkfunktion zerfällt in eine Zweiheit von Wissensformen, Begriff und Urteil. Betrachten wir sie aber in ihrem Verhältnis zueinander, so zeigt sich, daß auch sie ihrerseits im Stetigkeitsverhältnis zueinander stehen. Denn einmal sind beide nicht ohne einander denkbar. „Das Urteil setzt seinem Wesen nach den Begriff voraus", da jeder Satz Begriffe enthält. „Der Begriff setzt überall das Urteil voraus", weil sowohl der Einheitsbestimmung als der Entgegensetzung, die er in sich schließt, bestimmende und scheidende Urteile zugrunde liegen (ib. S. 148f.). Zweitens ergibt sich eine stetige Reihe von dem Grundsatz aus: „Minimum des Begriffs und Maximum des Urteils als Grenze gegen die benachbarten Funktionen bestimmen den Umfang des Denkens. Zwischen ihnen gibt es auch nichts, weil Begriff überall das Beharrliche und Urteil den

Wechsel repräsentiert, zwischen welchen beiden es nichts gibt" (ib. S. 146f.). Aber auch die dritte wichtigste Eigentümlichkeit des Stetigkeitsverhältnisses läßt sich nachweisen, das Streben nach einem beiderseitigen Grenzwert, in welchem das Verhältnis sich in einer dem Denken transzendenten Identität auflöst. Die Sache liegt hier nur insofern etwas komplizierter, als die beiden Verhältnisglieder, Begriff und Urteil, wenn man sie bis zu ihren Grenzen weiterführt, je einen doppelten Grenzwert ergeben, so daß wir nicht zwei einfache Grenzwerte, sondern zwei Grenzwertpaare erhalten, die dann im Überlogischen identisch werden. Gehen wir von der Begriffsbildung aus, so gelangen wir zu immer höheren Begriffen emporsteigend schließlich zum absoluten Maximalpunkt des Begriffs, d. h. zur „Idee der absoluten Einheit des Seins, inwiefern darin der Gegensatz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben ist", diese ist „kein Begriff mehr". Denn „von dem Sein kann nichts ausgesagt werden, und sie schließt auch nichts mehr aus". Nach unten endet das Begriffsgebiet im unendlich Speziellen, in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren bezw. in der Möglichkeit einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Urteilen (ib. S. 101f.). Gehen wir von der Urteilsbildung aus, oder von der „partiellen Identität und Entgegensetzung" von Subjekt und Prädikat, so erhalten wir als untere Grenze den Nullpunkt des Urteils oder der Prädikation, d. h. ein absolutes Subjekt, von welchem nichts mehr zu präzidieren, in welchem alles Sein gesetzt wäre, so daß alle Urteile darüber analytische, d. h. keine Urteile mehr sein würden. Die obere Grenze aber wäre das absolute „Maximum des Prädikats" oder „Maximum des Urteilens", in welchem „alles in allem gesetzt ist", „ein Prädikat in unendlich vielen Subjekten ist". „Wenn aber alles als Prädikat gesetzt ist, so bleibt kein Subjekt übrig, sondern ein gemeinschaftliches Sein" (ib. S. 157f.); „hört aber das Subjektsetzen auf, so hört auch das Urteilen auf." Wir stehen also auch hier an der Grenze des Urteils. „Wie verhalten sich nun die Denkgrenzen des Urteils und des Begriffs gegeneinander?" Offenbar ist die untere Begriffsgrenze = der oberen Urteilsgrenze, und die obere Begriffsgrenze = der unteren Urteilsgrenze. Denn die unbestimmte Mannigfaltigkeit möglicher Urteile oder die chaotische Unerschöpflichkeit des Wahrnehmbaren, d. h. die untere Begriffsgrenze bildet den Ausgangspunkt für alles urteilende Setzen und Scheiden, ist also als absolute Gemeinschaftlichkeit des Seins der Übergangspunkt vom Begriff zum Urteil. Umgekehrt ist die absolute Einheit des Seins, da alles in ihr eingeschlossen ist, also nichts von ihr prädiziert werden kann, zugleich das absolute Subjekt, somit als obere Begriffsgrenze zugleich die untere Urteilsgrenze (ib. S. 160). Das Stetigkeitsverhältnis zwischen den beiden Wissensformen, Begriff und Urteil, führt also auf der einen Seite zu einem absoluten Maximalpunkt

des Urteils verbunden mit dem Nullpunkt des Begriffs, auf der andern Seite zu einem absoluten Maximalpunkt des Begriffs verbunden mit dem Nullpunkt des Urteils. In beiden Grenzpunkten hört aber Begriffsbildung und Urteilsbildung zugleich auf, da sich beide Denkformen nur im Verhältnis zueinander konstituieren. Da aber „Begriff und Urteil die einzigen Formen des werdenden Wissens sind, so sind dieselben Grenzen auch die des werdenden Wissens überhaupt". Wir sind also damit nach beiden Seiten hin an die Grenzen des Denkens überhaupt gelangt, da ja Denken sich immer innerhalb der Unterscheidung zwischen Begriffen und Urteilen bewegt. Aber auch hier führt, wie beim Verhältnis zwischen intellektueller und organischer Funktion, die stetige Reihe nach beiden Seiten hin mit Notwendigkeit über sich selbst hinaus in das Gebiet des nicht mehr Denkbaren. Was am Ende der Begriffsbildung liegt, dem „sprechen wir . . . nur die Form des Wissens ab, nicht den Inhalt: dem Inhalte nach liegt es in derselben Reihe mit allem übrigen Wissen". „Am Ende des Urteils ferner finden wir das absolute Subjekt, von dem nichts mehr prädiziert werden kann. So fehlt die Form des Urteils. Es ist aber ein angelegtes Urteil, wie jenes ein angelegter Begriff." Das Stetigkeitsverhältnis mit seinen beiden Grenzen, das hier in der Unterscheidung von Begriff und Urteil hervortrat, ist aber kein anderes als dasjenige zwischen der intellektuellen und organischen Funktion, in welchem der Gegensatz zwischen Denken und Sein und die Ineinssetzung dieses Gegensatzes zum Ausdruck kam. Denn offenbar entspricht der chaotischen Mannigfaltigkeit und verworrenen Indifferenz, die dem Maximalpunkt des Urteilens und Minimalpunkt des Begriffs näher steht, das Überwiegen der organischen Funktion, dem absoluten Subjekt aber, das den Maximalpunkt des Begriffs und Minimalpunkt des Urteils darstellt, das Überwiegen der intellektuellen Funktion. Insofern gilt: „Das Begriffbilden ist der intellektuellen Funktion näher, wie es auch die Quelle ist vom Entgegensetzen im Urteil". „Das Urteilen aber ist der organischen Funktion näher, wie es zugleich die Quelle ist vom Bildlichen im Begriff" (ib. S. 165). Wenn sich darum im Verhältnis von intellektueller und organischer Funktion der Gegensatz von Denken und Sein und in den Grenzen dieses Verhältnisses die überlogische Einheit von Denken und Sein darstellte, so ist auch die entsprechende aus dem Verhältnis von Begriff und Urteil resultierende stetige Reihe eine Darstellung der Beziehung zwischen Denken und Sein. Die Verlängerung dieser stetigen Reihe über die beiderseitigen Grenzen hinaus führt darum auf dasselbe Verhältnis zwischen Denken und Sein zurück, das sich aus dem Gegensatz von intellektueller und organischer Funktion ergeben hatte. Am Ende des Begriffs steht „das Sein, wovon ein wirklicher Begriff nicht zu vollziehen ist," am Ende des Urteils das Sein, das ein solches ist, „daß

wir auch das Urteil darüber nicht mehr vollziehen können. Dort wie hier wird also das Sein vorgestellt, das über jene beiden Formen hinausgeht, und *seinem Inhalte nach* als unvollzogener Gedanke dasselbe ist, während *genetisch* beides verschieden ist, indem wir zu dem einen vom Begriff, zu dem andern vom Urteil aus kommen. Dann ist also „das Sein, welches allem als Begriff Gewußten und allem als Urteil Gewußten, selbst nicht eigentlich gewußt, zugrunde liegt, nur eines." „Beides sind die transzendentalen Wurzeln alles Denkens und also auch alles Wissens" (ib. S. 161).

Der springende Punkt dieser Lösung des erkenntnistheoretischen Gewißheitsproblems liegt also offenbar darin, daß Schleiermacher den erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen Ich und Ding an sich als eine Variante der irreduziblen Duplizität behandelt, in der sich alles Bewußtsein und Denken immer bewegt. Kant hatte das erkenntnistheoretische Verhältnis von Erscheinungswelt und Ding an sich vollständig abgesondert von dem Verhältnis zwischen Begriff und Anschauung, Verstandeskategorien und Anschauungsformen, Einheit der transzendentalen Apperzeption und Mannigfaltigkeit des Erfahrungsstoffs. Der ganze Nachweis der Untrennbarkeit der Einheitsseite und der Mannigfaltigkeitsseite des Bewußtseins blieb deshalb bei Kant völlig unfruchtbar für die Lösung der erkenntnistheoretischen Frage. Er hat nur die Bedeutung einer Darstellung immanenter Verhältnisse der Subjektivität, die das Verhältnis derselben zum Ding an sich gar nicht berührt. Darin sieht aber Schleiermacher gerade die Inkonsequenz Kants. Kant vergißt nach ihm, daß das Verhältnis zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich, von dem er als von einer letzten Voraussetzung ausgeht, etwas ist, was genau wie alles andere *gedacht wird*, daß also der nicht mehr weiter erklärbare Gegensatz, den dieses Verhältnis enthält, gar kein anderer sein kann, als der Gegensatz, auf den wir immer und überall beim Denken als auf eine letzte unerklärliche Voraussetzung stoßen und der in der Entgegensetzung von Denken und Gedachtem, Subjekt und Objekt, Begriffsbildung und Urteilsbildung, intellektueller und organischer Funktion seinen mannigfaltigen Ausdruck findet. Ist die Identität jenes letzten erkenntnistheoretischen Gegensatzes mit diesen übrigen irreduziblen Zweiheiten einmal zugegeben, so ist es nur eine logische Konsequenz dieser Identität, wenn die gemeinsame Eigentümlichkeit dieser Zweiheiten auch auf den erkenntnistheoretischen Gegensatz übertragen wird. Das gemeinsame Charakteristikum der höchsten Verhältnisse, auf die uns das Denken von allen Seiten her als auf seine letzten Voraussetzungen führt, ist aber die Unmöglichkeit, ein Verhältnisglied ohne das andere zu denken. Kant hatte diese Eigenart der allgemeinsten Verhältnisse, die wir nicht mehr weiter zurückführen können, in der Kritik der reinen Vernunft bei der Be-

ziehung zwischen den aprioriſchen Denkformen und dem Erfahrungsſtoff mit voller Klarheit herausgeſtellt. Auf die Undenkbarkeit von der Anſchauung losgelöſter Begriffe und von aprioriſchen Begriffen losgelöſter Erfahrung beruhte ja gerade ſeine Kritik der alten Metaphyſik einerſeits und des engliſchen Empirismus andererſeits. Aber bei Kant war dieſes Verhältnis nur eine immanente Beziehung innerhalb des von Verſtandeskategorien geformten Stoffs der Erſcheinungswelt geblieben. Bei Schleiermacher wurde es, als Stetigkeitsverhältnis entfaltet und auf die Beziehung zwiſchen Subjektivität und Ding an ſich angewandt, der Schlüſſel zur Löſung des Gewißheitsproblems. Die ſtetige Reihe führt mit mathematiſcher Notwendigkeit zu den beiderſeitigen Grenzwerten, in welchen die Verhältnisglieder in eine überlogiſche Einheit einmünden.

Es iſt ſomit nicht ganz zutreffend, wenn Sigwart den Unterſchied zwiſchen dem Vergewiſſerungsweg Schleiermachers und demjenigen Kants dahin beſtimmt, Schleiermacher habe die erkenntnistheoretiſche Frage, mit der Kants Vernunftkritik einſetzte, kurzerhand durch das Poſtulat abgeſchnitten, daß Denken und Sein im Wiſſen übereinſtimmen müſſe. Schleiermacher ſei alſo mehr der am wirklichen Leben orientierte Theologe, Kant mehr der kritiſche Philoſoph. Auch Süßkind wird Schleiermacher nicht völlig gerecht, wenn er übereinſtimmend mit Quäbicker[1] ſagt, für die objektive Gültigkeit unſerer Erkenntnis ſei bei Schleiermacher „der Beweis kein anderer als jenes Poſtulat: die Geſinnung, die das Wiſſen will, und der — das iſt hinzuzufügen — nur dasjenige Wiſſen ein wirkliches Wiſſen iſt, das die Dinge ſo weiß, wie ſie an ſich ſind", der erkenntnistheoretiſche Zweifel werde „niedergeſchlagen durch die einfache Berufung auf „„die Idee des Wiſſens"" " (Süßkind a. a. O., S. 242 f.). Vielmehr ſtehen ſich die Schleiermacher'ſche und die Kantiſche Erkenntnistheorie, philoſophiſch betrachtet, zunächſt als zwei gleich konſequent durchgeführte Löſungsverſuche des Gewißheitsproblems gegenüber. Um zu entſcheiden, welcher von beiden Standpunkten dem andern logiſch überlegen ſei, müßte über den Streitpunkt debattiert werden, der ſie entzweit, nämlich über die Frage, ob das Verhältnis zwiſchen Ich und Ding an ſich mit den übrigen Verhältniſſen, auf die die Bewußtſeinsanalyſe als auf die letzten Vorausſetzungen führt, identiſch oder von ihnen verſchieden ſei. Nun ſind aber die Verhältniſſe, über deren Identität oder Verſchiedenheit hier debattiert werden müßte, derart, daß ſie auf nichts Höheres mehr zurückgeführt werden können, da ſie die letzten Prämiſſen alles Denkens, Schließens und Zurückführens ſind. Die Begriffe, die das Verhältnis von Subjektivität und Wirklichkeit konſtituieren, ſind ebenſowenig einer Definition fähig, in der ſie nicht immer ſchon vorausgeſetzt werden, wie

[1]) Quäbicker, Über Schleiermachers erkenntnistheoretiſche Grundanſicht, 1871, S. 9.

die Begriffe, die das Verhältnis zwischen dem Denken und seinem Gegenstand, zwischen Begriff und Anschauung konstituieren. Es läßt sich aber nur über Identität oder Verschiedenheit von definierbaren Größen logisch debattieren. Über Identität oder Verschiedenheit von zwei undefinierbaren Größen x und y lassen sich, da Begriffsmerkmale fehlen, die behauptet oder bestritten werden könnten, nur sogenannte persönliche Eindrücke aussprechen, die keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen können. So z. B., wenn bei einem Farbeneindruck zwei Beschauer darüber streiten, ob eine Farbe, oder zwei eben noch voneinander unterscheidbare Farbennuancen vorliegen. Dies würde in der vorliegenden Frage zunächst zu der Entscheidung führen, daß Kants Unterscheidung der Verhältnisse x und y und Schleiermachers Identifikation beider zwei gleichberechtigte Standpunkte seien, über die nicht mehr diskutiert werden kann, weil sie auf persönlichen Eindrücken beruhen. Da es sich hier aber eben gerade nicht um persönliche Erfahrungseindrücke handelt, sondern um die letzten erkenntnistheoretischen und logischen Verhältnisse, die alle Erfahrung erst möglich machen, in deren Wesen es daher liegt, auf Allgemeingültigkeit Anspruch zu erheben, so scheiden alle Behauptungen, die sich nur auf persönliche Impressionen berufen können, von vornherein aus. Dann bleiben aber die rein negativen Aussagen im Recht, die aus der Undefinierbarkeit jener letzten Verhältnisse mit Notwendigkeit folgen, bezw. als Umschreibungen dieser Undefinierbarkeit gelten können. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet erhält die Schleiermacher'sche These vor der Kantischen den Vorzug. Denn die Identifikation der beiden Verhältnisse x und y kann als Umschreibung der Undefinierbarkeit beider Verhältnisse gelten. Logisch betrachtet fällt ja alles, was nicht durch spezifische Merkmale definiert werden kann, mit dem undefinierbaren höchsten Allgemeinbegriff zusammen, der die letzte Voraussetzung aller Definitionen ist. In diesem Sinn kann man von einer Identität alles Undefinierbaren sprechen. Die Kantische Unterscheidung der beiden Verhältnisse dagegen steht auf alle Fälle mit der Undefinierbarkeit derselben im Widerspruch. Denn eine Unterscheidung zweier Begriffe, die auf logische Allgemeingültigkeit Anspruch macht, aber keine Unterscheidungsmerkmale anzugeben imstande ist, ist eine contradictio in adjecto.

Im Bisherigen haben wir die allgemeine erkenntnistheoretische Position Schleiermachers gekennzeichnet und gegenüber derjenigen Fichtes und Kants abgegrenzt. Die Lösung des religiösen Gewißheitsproblems ist nur eine Konsequenz derselben. Der religiöse Grundgedanke, den Schleiermachers Erkenntnistheorie von Anfang an in nuce in sich trug, konnte aus der dialektischen Verhüllung erst hervortreten, nachdem auch vollends das letzte von jenen undefinierbaren Verhältnissen, dasjenige zwischen Denken und Wollen, mit den übrigen in eins gesetzt war. Auch dieses

letzte Verhältnis läßt sich immer nur in Umschreibungen darstellen, die das zu Definierende schon voraussetzen. So wenn Schleiermacher die bisher beschriebene organische und intellektuelle Funktion als ein Denken bezeichnet, das „Ausdruck des Seins" ist, das Wollen dagegen als „ein Denken, welches ein Sein postuliert (ib. S. 206), oder wenn er ins Gebiet des physischen Wissens" diejenigen Aktionen rechnet, „wo das Bewußtsein nur leidend erscheint", ins Gebiet des „ethischen Wissens" dagegen diejenigen, „worin es thätig erscheint" (ib. S. 210). Sowohl der Begriff des „Postulierens" wie derjenige der „Tätigkeit" sind ja nur andere Bezeichnungen für das Undefinierbare, was man Wollen nennt. Das Verhältnis Denken—Wollen, Passivität—Aktivität hat offenbar die Eigentümlichkeit, daß ein Verhältnisglied immer nur durch negative Bezugnahme auf das andere Verhältnisglied inhaltlich bestimmt werden kann, Denken als Bewußtsein unter Ausscheidung des Wollens, Wollen als das Bewußtsein, abgesehen vom Denken, Passivität als Nicht-Aktivität, Aktivität als Nicht-Passivität. Schon daraus geht aber hervor, daß wir es hier wieder mit einem Verhältnis zu tun haben, dessen Glieder nicht ohne einander gedacht werden können, dessen Glieder sich also nur innerhalb des Verhältnisses konstituieren. Wir sind uns „des Wissens nur bewußt . . . mit dem Wollen zugleich. Wir unterscheiden das Denken vom Wissen durch die Überzeugung; diese konnten wir aber nur erkennen, wenn wir sie auch in einem andern hatten, nämlich im Wollen" (ib. S. 211). Wir stehen hier also wieder vor einer irreduziblen Duplizität, auf welche das Stetigkeitsverhältnis Anwendung findet. Beim Verhältnis zwischen Wissen und Wollen ist aber das Stetigkeitsprinzip in der Darstellung Schleiermachers längst nicht so klar und vollständig herausgearbeitet, wie bei den Beziehungen zwischen intellektueller und organischer Funktion, Begriffsbildung und Urteilsbildung. Dennoch ruht auch hier die Gewißheit über den transzendenten Grund auf der Stringenz der aus dem Stetigkeitsprinzip erwachsenden Schlüsse, und wir müssen daher, wollen wir ein vollständiges Bild der Vergewisserungsmethode Schleiermachers gewinnen, die Andeutungen seiner Darstellung aus dem Grundgedanken der Dialektik heraus ergänzen. Wir erwarten, wenn wir von den vorausgehenden Abschnitten der Dialektik herkommen, daß auch in der Darstellung der Beziehung zwischen Wissen und Wollen die drei Eigentümlichkeiten des Stetigkeitsverhältnisses hervortreten, 1) das Nicht-ohne-einander-gedacht-werden-können der Verhältnisglieder, 2) die Möglichkeit, eine stetige Reihe zu bilden, die zwischen einem Minimum und Maximum hin- und hergeht, 3) die Fortführung der Reihe bis zu den Grenzpunkten, die im Überlogischen identisch sind. Die beiden ersten Eigentümlichkeiten des Stetigkeitsverhältnisses werden bei der Behandlung der Beziehung zwischen Wissen und Wollen von Schleiermacher nur angedeutet. Da „wir uns

des Wissens nur bewußt sind mit dem Wollen zugleich", so ist „eine zweifache Reihe auf- und absteigenden Seins zu denken, die in dem Sein, welches dem Denken vorangeht, die Naturformen, und in dem Sein, welches dem Denken im Wollen folgt, die Sittenformen. Die Relativität in der Gemeinschaftlichkeit bildet hier den Exponenten der Reihe, und die Glieder sind desto höher, je weniger Relativität darin gesetzt ist" (ib. S. 211). Das Verhältnis von Geist und Natur, Idealem und Realem führt also, in einer stetigen Reihe entfaltet, einerseits auf eine untere Grenze, auf einen tierischen Zustand, ein Maximum von Natur „unterhalb des Menschen", wo „der Gegensatz zwischen ihm und dem außer ihm gesetzten Sein abgestumpft", der Gegensatz des Ethischen und Physischen also noch gar nicht vorhanden ist, andererseits auf eine obere Grenze, einen übermenschlichen Zustand, ein Maximum von Geist, in welchem der Gegensatz zwischen Denken und Wollen ebenfalls aufgehoben ist. „Der Punkt, wo der Gegensatz im Menschen heraustritt, ist immer ein Wendepunkt." Deutlicher wird Schleiermachers Darstellung bei der Herausarbeitung der dritten entscheidenden Eigentümlichkeit des Stetigkeitsverhältnisses, beim Übergang der Reihe zur Grenze. Denken und Wollen, oder, was dasselbe ist, „das abbildliche Denken und das vorbildliche bleiben als unsere Tatsache immer auseinander". „Mithin bleiben doch die Reihen getrennt, und wir müssen fragen, ob diese Differenz nicht aufzuheben ist." Der Fall liegt hier ähnlich, wie beim Verhältnis zwischen Begriffsbildung und Urteilsbildung. Dort war die obere Begriffsgrenze = der unteren Urteilsgrenze und umgekehrt. Der absolute Maximalpunkt oder Endpunkt der Reihe, die entstand, wenn man das erste Verhältnisglied immer mehr auf Kosten des zweiten zunehmen ließ, war identisch mit dem absoluten Minimalpunkt oder Anfangspunkt der Reihe, die entstand, wenn man das zweite Verhältnisglied immer mehr auf Kosten des ersten zunehmen ließ. Die überlogische Einheit, in die beide Reihen einmündeten, konnte also als der Nullpunkt bezeichnet werden, in welchem der Endpunkt der einen gleich dem Anfangspunkt der andern war, also als der Übergangspunkt zwischen beiden. Ebenso ist es beim Verhältnis zwischen abbildlichem und vorbildlichem Denken. „Das wirkliche, zeiterfüllende Bewußtsein wird uns als Übergang von der einen Reihe zur andern. Der Übergang als solcher ist also Bewußtsein von Null (die Grenze zwischen beiden ist ein Aufgehört-haben des einen und Noch-nicht-angefangen-haben des andern), objektiv betrachtet aber zugleich die Identität des Subjekts im vorigen und folgenden = Ich. In diesem ist also auch der Überzeugungszustand für beide identisch." „Diese Identität wird im Selbstbewußtsein aufgefaßt als Gott, und das Mitgesetztsein Gottes in jedem Übergang ist die Übertragung wie des Ich, so auch des transzendenten Grundes von einer Reihe zur andern" (ib. S. 214 f.). Der zeitliche Übergangspunkt in der

Aufeinanderfolge zweier Erlebnisse ist natürlich nicht etwa eine Erklärung der dem Denken transzendenten Beziehung der beiden Reihen, sondern nur der zeitliche Ausdruck für das Nichtmehrdenkbare, das jede Zweiheit von Erlebnisinhalten in sich schließt. Denn als Punkt ist er = Null; also kein Bewußtseinsinhalt oder Gegenstand des Erlebens. Und doch setzt ihn jede zeitlich gegebene Zweiheit von Inhalten mit Notwendigkeit voraus als den absoluten Maximalpunkt oder das Aufgehörthaben des einen und den absoluten Minimalpunkt oder das Noch-nicht-angefangen-haben des andern Inhalts. Er ist also der Grenzwert des Stetigkeitsverhältnisses, das in der zeitlichen Aufeinanderfolge als solcher enthalten ist.

Der überlogische Indifferenzpunkt oder transzendentale Einheitsgrund des Verhältnisses zwischen Wissen und Wollen, der auf diese Weise erreicht ist, fällt naturgemäß mit dem vorher erschlossenen Einheitspunkt von Denken und Sein in eins zusammen, da in der überlogischen Sphäre keine Unterschiede möglich sind. Gott ist ebensogut der transzendentale Grund für unsere Gewißheit im Wollen wie „der transzendentale terminus a quo . . . und das Prinzip der Möglichkeit des Wissens“ (ib. S. 229).

2. Die Beziehung, in welche Schleiermachers erkenntnistheoretische Position zum Gewißheitsfundament des geschichtlichen Christentums tritt.

Mit der Herausarbeitung der über alles Denken hinausliegenden Einheit, in die sowohl das Denken als das Wollen ausmündet, würde eigentlich, wenn Schleiermachers Anschauung in sich einheitlich wäre, die Darstellung seines Weges zur Gewißheit abgeschlossen sein. Denn über jene Einheit selbst kann natürlich, solange wir in dem bisher dargestellten Gedankengang bleiben, keine weitere Aussage mehr gemacht werden. Da sich alles Denken und Aussagen notwendig im Schema von Begriffen und Urteilen, Subjekt und Objekt, Denken und Wollen bewegt, also nur durch die Unterscheidungen möglich wird, die in dem, was als Gott bezeichnet wird, eben gerade aufgehoben sind, so wird „die Anschauung Gottes . . nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus“ (ib. S. 219). Auch „Absolutes, höchste Einheit, Identität des idealen und realen“ sind „nur Schemata“. Alle theologischen Begriffe sind Reflexionen über jenes unbekannte x, die notwendig inadäquat und darum dialektisch zersetzbar sind, da sie, wie z. B. der Begriff des absoluten Gesetzgebers und des absoluten Künstlers, jenes x in einen der Gegensätze hineinstellen, deren Indifferenzpunkt es ja eben gerade ist. Zu diesen Gegensätzen, die in x aufgehoben sind, gehört selbstverständlich auch derjenige zwischen einem Ich und einem andern Ich. Die Entgegensetzung des göttlichen Ich und des eigenen Ich ist im Indifferenzpunkt überwunden. In x ist „der Urgrund ebenso in uns gesetzt . ., wie in der Wahrnehmung die

Dinge in uns gesetzt sind" (ib. S. 218). Jene Einheit ist „das im Selbstbewußtsein Mitgesetzte", „das Mitgesetztsein Gottes im Selbstbewußtsein".

Verfolgt man Schleiermachers Gedankengang bis zu diesem konsequenten Abschluß und sucht ihm seine Stelle innerhalb der Geschichte des Gewißheitsproblems anzuweisen, so kann wohl nach allem Bisherigen kein Zweifel darüber sein, daß er, so gut wie die verwandten Gedankenreihen Fichtes und Schellings, nichts anderes ist als eine Wiederholung der neuplatonisch-ontologischen Gesamtanschauung, wie sie uns in den älteren Schriften Augustins, in Anselms Gottesbeweis, in der Prinzipienlehre der älteren Franziskanerschule und als Unterströmung in der ganzen späteren Scholastik und Mystik entgegentrat. Es ist der Versuch, die religiöse Gewißheit auf die ungebrochene logische Denknotwendigkeit, das non cogitari non posse zu gründen. Der „transzendentale Grund" Schleiermachers ist das summe ens oder ens simplicissimum des Ontologismus, das im Anselm'schen Gottesbeweis logisch erschlossen wird als der Indifferenzpunkt zwischen Denken und Sein, esse in intellectu und esse in re, möglichem Sein und wirklichem Sein, als die notwendige Voraussetzung der Möglichkeit dieser letzten Unterscheidungen. Wie in Bonaventuras Itinerarium, so wird auch in Schleiermachers Dialektik der transzendentale Grund zunächst von den intellektuellen Funktionen aus durch Emporsteigen zum höchsten Allgemeinbegriff, der Begriffs- und Urteilsgrenze, erreicht als das primum cognitum, das in allen Begriffen und Vorstellungen immer schon mitgedacht worden war, obwohl man es „in rätselhafter Blindheit" nicht sah. Gott kann der transzendentale Grund aber erst genannt werden, wenn mit dem primum verum, das nach Augustin in jedem Satz und jedem Begriff als dessen latenter Grund allgegenwärtig ist, das primum bonum in eins gesetzt ist. Schleiermachers Reflexionen über das Verhältnis von Wissen und Wollen, die zu dieser Ineinssetzung führen, entsprechen den Spekulationen Augustins über die Beziehungen zwischen memoria, intellectus und voluntas, die, genau wie die verwandten Gedankenreihen Schleiermachers, gleichzeitig psychologisch und metaphysisch sind, und die irreduziblen inneren Verhältnisse des Selbstbewußtseins unmittelbar zu innergöttlichen Beziehungen erheben. Die Bewußtseinstranszendenz der Einheit zwischen Denken und Sein bei Schleiermacher entspricht der von den Mystikern seit Augustin immer wieder betonten Unmöglichkeit, den transitus in Deum ohne Aufhebung des Bewußtseins zu vollziehen. Endlich wiederholt sich bei Schleiermacher auch die dieser Gesamtanschauung entsprechende prinzipielle Auffassung des theologischen Dogmas, die wir im Anschluß an die areopagitische Mystik in der Prinzipienlehre der älteren Franziskanerschule fanden. Auch nach Schleiermacher können dogmatische Aussagen nur entweder in-

adäquate „Verhüllungen" oder auch Umschreibungen, logische Entfaltungen (antecedentia und consequentia) von etwas sein, was unabhängig von aller dogmatischen Mitteilung als inniti primae veritati propter se ipsam unmittelbar gegeben ist.

Schleiermachers Weg zur religiösen Gewißheit, soweit wir ihn bisher dargestellt haben, erweist sich also nach allen Seiten hin als eine einfache Erneuerung dessen, was wir bei der Darstellung des Mittelalters einlinige Denkweise genannt haben, nur daß diese Denkweise bei Schleiermacher unter dem Einfluß Fichtes und Schellings philosophisch schärfer herausgearbeitet ist, als dies im Mittelalter möglich war. Nun stand aber Schleiermacher, ähnlich wie seine mittelalterlichen Vorgänger gleichzeitig mit seiner ganzen Persönlichkeit innerhalb des historischen Christentums und sah sich deshalb, wie jene, vor die Aufgabe gestellt, die Gottesgewißheit, die nach seinem philosophischen Gedankengang unabhängig von aller Geschichte als Voraussetzung jedes möglichen Wissens und Wollens logisch erreichbar und im Selbstbewußtsein mitgesetzt war, mit einer Kirchenlehre in Beziehung zu setzen, nach der es nur im Zusammenhang mit einer einzigen historischen Größe wahre Gottesgewißheit geben konnte. Wir sahen, wie die einlinige Denkweise im Mittelalter nach vergeblichen Kompromißversuchen an dieser Aufgabe schließlich zerbrach und in eine immer konsequenter durchgeführte zweilinige Denkweise umschlug. Wie hat sich Schleiermacher mit dieser Aufgabe abgefunden?

Schon in der zweiten Auflage der Reden über Religion (1806), also fünf Jahre vor der ersten Ausgabe der Dialektik (1811), bereitet sich eine Umbiegung des einlinigen Gedankenganges vor, den wir im Bisherigen verfolgt haben. Der ersten und zweiten Auflage der Reden ist gemeinsam die Zurückführung jedes Eindrucks auf einen Indifferenzpunkt zwischen zuständlichem und gegenständlichem Bewußtsein, Sinn und Gegenstand. Aus diesem Einheitspunkt, der selbst außerhalb des Bewußtseins liegt, der „Berührung unseres Daseins mit dem Universum", geht mit dem Auftreten des Bewußtseins die Duplizität von Sinn und Gegenstand, Gefühl und Anschauung hervor[1]. Da das eigentlich religiöse Element in dem latenten Einheitspunkt oder „geheimnisvollen Augenblick" der Berührung liegt, so haben in der ersten Auflage die beiden Verhältnisglieder, in die er sich im Bewußtsein spaltet, gleichermaßen Anteil an der Religion, die Anschauung als primäres gegenständliches Datum, das Gefühl als subjektiver Reflex. In der zweiten Auflage wird die Anschauung „zum Gebiet des wissenschaftlichen Erkennens geschlagen, und das religiöse Leben eingeschränkt auf die Welt unserer subjektiven Empfindungen,

[1]) Reden über die Religion, ed. Pünjer S. 76ff., vgl. Süßkind, a. a. O. S. 149ff, E. Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher (Stud. z. Gesch. d. Theol. und Kirche, 1901, Bd. VII H. 3), S. 52ff.

auf die Reihe des Gefühls“ (Süßkind, a. a. O. S. 154). Wie Süßkind gezeigt hat, erklärt sich diese Änderung daraus, daß Schelling seit 1801 die Lehre Schleiermachers von der Anschauung des Universums als Grundanschauung seines neuen Systems verkündigte und Schleiermacher sich nun genötigt sah, seine in den Reden vertretene Auffassung der Religion gegen die Schelling'sche Tagesphilosophie sicherzustellen (Süßkind, a. a. O. S. 108, 154, 172). Damit ist aber die tiefergehende Frage noch nicht beantwortet, warum Schleiermacher, um seine Position gegen Schelling abzugrenzen, sich auf den Begriff des Gefühls zurückzog. Von seiner erkenntnistheoretischen Grundanschauung aus, wie wir sie aus der Dialektik kennen gelernt haben, wäre es ja viel konsequenter gewesen, wenn er sich, um nicht mit Schelling verwechselt zu werden, auf die absolute Unfaßbarkeit des transzendentalen Einheitsgrundes zurückgezogen hätte, der als Möglichkeitsgrund alles Wissens selbst nicht wissenschaftlich erforscht, sondern nur mystisch geahnt werden kann. Denn die Betonung der Unfaßbarkeit des Einheitspunkts, die Beschränkung auf die überlogische Gedankenreihe des Idealismus unter Ausscheidung des Fichte'schen Aktualitätsprinzips war es ja, was Schleiermacher von vornherein vom spekulativen Idealismus Fichtes, Schellings und Hegels schied. Die Einführung des Begriffs Gefühl in der Dialektik kann auch in der Tat so verstanden werden, als sollte er nur ein Ausdruck sein für den nicht mehr faßbaren „Indifferenzpunkt zwischen dem In-sich-zurückgehen, als dem empfänglichen Sein, und dem Aus-sich-herausgehen, als dem Spontanen“ (Dial., S. 216), als hätte er nichts zu tun mit dem als Lust und Unlust bestimmbaren psychologischen Erlebnis, das man sonst Gefühl nennt. Allein unter der Hand verwandelt sich der unfaßbare Indifferenzpunkt oder Nullpunkt in einen erlebbaren Bewußtseinsinhalt. „Im Gefühl ist die im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, da ist sie unmittelbares Bewußtsein.“ „Unser Sein ist das setzende, und dieses bleibt im Nullpunkt übrig . . .“ „Dies ist das unmittelbare Selbstbewußtsein = Gefühl“ (ib. S. 217). War auf diese Weise einmal aus dem unfaßbaren Nullpunkt ein faßbares Erlebnis geworden, für das in einem Seelenvermögen ein psychologischer Ort gefunden war, so mußte dieses Phänomen von andern Phänomenen unterschieden werden, die innerhalb desselben Seelenvermögens zutage traten. Es wurde „religiöses Gefühl“ im Unterschied von andern Gefühlen, genauer „allgemeines Abhängigkeitsgefühl“ (ib. S. 218). Es ist klar, daß mit jeder derartigen inhaltlichen Bestimmung des Indifferenzpunkts, noch ganz abgesehen davon, wie sie begründet ist, der erkenntnistheoretische Grundgedanke der Dialektik durchbrochen und damit das Fundament der Gewißheitsbegründung, die sie enthielt, untergraben ist. Denn ist der Einheitspunkt zwischen Denken und Wollen,

„die Repräsentation des transzendenten Grundes in unserem Selbstbewußtsein", ein Erlebnis neben anderen Erlebnissen, so muß er als zeiterfüllend und quantitätsfähig gedacht werden. Dann ist aber auch denkbar, daß er abnimmt, aufhört, keine Zeit mehr erfüllt, sondern von andern koordinierten Erlebnissen verdrängt wird. Dann ist also ein zeiterfüllendes Bewußtsein möglich, das ihn nicht enthält. Somit ist er nicht mehr die notwendige Voraussetzung des Denkens und Wollens überhaupt, der Möglichkeitsgrund des Bewußtseins, dessen Leugnung gleichbedeutend mit der Leugnung des Bewußtseins wäre, das latent allgegenwärtige primum cognitum. Damit ist aber die Stringenz der Gewißheitsbegründung am entscheidenden Punkt durchbrochen. Schon in der ersten Auflage der Reden bewegt sich die bekannte Beschreibung des „geheimnisvollen Augenblicks" in einem konfusen Widerstreit zweier Gedankenreihen. Einerseits erscheint der „erste geheimnisvolle Augenblick, der bei jeder sinnlichen Wahrnehmung vorkommt", an sich schon als religiös. Andererseits tritt dieser Moment aber erst dann als „höchste Blüthe der Religion" hervor, wenn wir ihn „in der höheren und göttlichen religiösen Thätigkeit des Gemüths . . . wieder erkennen" (Reden, ed. Pünjer, S. 77). In der zweiten Auflage tritt beides noch viel widerspruchsvoller auseinander, der allgemeine religiöse Hintergrund, der beim „Werden Eures Bewußtseins", jedesmal, wenn „Ihr ein Bild von irgend einem Gegenstand zeichnet", als Berührung zwischen Sinn und Universum „jedesmal erlebt, aber auch nicht erlebt" wird, und der Übergang zur Religion als einem Sondergebiet des Bewußtseins neben andern Gebieten durch die Wendung: „So beschaffen ist die erste Empfängnis alles Lebendigen in Eurem Leben auf jedem Gebiet, also auch auf dem der Religion[1]." Noch weit eklatanter aber ist die Umbiegung des logischen Gedankenganges in den beiden Ausgaben der Glaubenslehre 1821/22 und 1830/31. Wie Huber in seiner Darstellung der Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher gezeigt hat, enthält schon in der ersten Ausgabe die Klimax von Stufen des Selbstbewußtseins, die dort schließlich zur Frömmigkeit als der höchsten Stufe führt, eine eigentümliche Unklarheit. Mag man unter dem Gegensatz, der auf der ersten Stufe noch nicht vorhanden ist, auf der zweiten hervortritt, auf der dritten überwunden wird, den Gegensatz zwischen einem Endlichen und dem andern Endlichen, oder zwischen Gefühl und Anschauung, oder zwischen Subjekt und Objekt verstehen (vgl. Huber, a. a. O. S. 239), in jedem Falle führt die Klimax auf der höchsten Stufe der Überwindung des Gegensatzes zu etwas, was garnicht mehr als ein Erlebnis wirklich werden kann, da ja alles Erleben sich im Gegensatz des Endlichen zu anderem Endlichen, im Verhältnis

[1]) ib. S. 53—55, vgl. E. Huber, a. a. O. S. 59.

von Gefühl und Anschauung, Subjekt und Objekt bewegt. Die höchste Stufe kommt also nie als Sondererlebnis, sondern immer nur in Verbindung mit der zweiten vor. Damit ist aber, konsequent gedacht, die Eigenart der Frömmigkeit, die durch diesen Gedankengang bewiesen werden sollte, gerade aufgehoben. Das „schlechthinige Abhängigkeitsgefühl" ist dann „nicht ein wirklich bestimmtes Bewußtsein, sondern nur die innere Grundlage desselben", „nicht persönlich verschieden", sondern „in allem entwickelten Bewußtsein dasselbige". Als bloße Form alles Bewußtseins oder latente Bedingung alles Bewußtseins kann es dann natürlich nicht an Lust und Unlust teilnehmen, weder Seligkeit noch schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl genannt werden. So aufgefaßt läßt sich dann das „religiöse Gefühl" als etwas notwendig immer Vorhandenes nachweisen; wer es nicht hätte, „dem würden wir streng genommen das Selbstbewußtsein im eigentümlich menschlichen Sinn absprechen" (ib. S. 242). Es ist, wie Sigwart es ausdrückt, „ein regulatives Prinzip, das an sich latent und in keinem Moment für sich heraustretend, doch allen Thätigkeiten des Geistes die Tendenz zur Einheit und Zusammenstimmung gibt[1]". Andererseits soll nun aber doch das fromme Gefühl, indem es das sinnliche Gefühl „in sich aufnimmt", sich mit ihm „verschmilzt", Anteil an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen erhalten, also als „höheres Selbstbewußtsein" „unser Bewußtsein" werden. Die aprioriische Form jedes möglichen Bewußtseins verwandelt sich in ein empirisches Bewußtseinserlebnis. Noch auffallender ist diese Abweichung vom logischen Gedankengang in der letzten Ausgabe der Glaubenslehre, in welcher der Religionsbegriff ausschließlich aus dem Verhältnis zwischen Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl entwickelt wird. Dem Stetigkeitsprinzip der Dialektik entsprechend führt dieses Verhältnis zunächst auf „eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl aber, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Freiheitsgefühl, oder schlechthiniges Freiheitsgefühl, d. h. ohne ein auf dasselbe Mitbestimmende bezügliches Abhängigkeitsgefühl gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht[2]." Da die Verhältnisglieder Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl sich nur im Gegensatz zueinander konstituieren, hört an den beiden Grenzpunkten das Verhältnis auf und die beiderseitigen Absolutheitsstufen fallen, so würden wir erwarten, im Überlogischen in eins zusammen. Allein diese Konsequenz wird nur in bezug auf das Freiheitsgefühl gezogen. „Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl kann es demnach für uns gar nicht geben." „Allein

[1]) C. Sigwart, Schleiermachers psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität, Jahrb. f. Deutsche Theol. II, 1857, S. 855.

[2]) Glaubenslehre, Hendel'sche Ausg. I, S. 15.

eben das unsere gesamte Selbstthätigkeit . . . begleitende, schlechthiniges Freiheitsgefühl verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten" (ib. S. 17). Die Erschleichung, die dieser Satz enthält, ist offenkundig. Denn die Verneinung des schlechthinigen Freiheitsgefühls, die unser Selbstbewußtsein enthält, ist natürlich nicht notwendig = Bejahung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls; denn es gibt ja noch eine dritte Möglichkeit zwischen beiden, die aus der Negation des absoluten Freiheitsgefühls ebensogut folgen kann, nämlich relatives Freiheitsgefühl verbunden mit relativem Abhängigkeitsgefühl. Jene Negation der absoluten Freiheit bedeutet also keineswegs, daß unsere ganze Selbsttätigkeit in absolutem Maße „von anderwärts her" ist, sondern nur daß wir aus dem relativen Verhältnis zwischen Freiheit und Abhängigkeit nie herauskommen.

Wie erklärt es sich, daß Schleiermacher der Anwendung des Stetigkeitsprinzips, das er in der Dialektik mit solcher Konsequenz handhabt, hier durch eine offenkundige Erschleichung die Spitze abbricht, um den Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls vor der an sich unvermeidlichen dialektischen Auflösung zu schützen? Was führt ihn darauf, neben dem allgemeinen Religionsbegriff, nach welchem die Religion die absolut unfaßbare apriorische Form jedes möglichen Bewußtseins ist, ohne klare Unterscheidung einen zweiten Religionsbegriff einzuführen, nach welchem die Religion ein quantitätsfähiges empirisches Phänomen ist, das sich „der Stärke nach differentiiren", zwischen die übrigen Erlebnisse in verschiedenen Graden der „Kräftigkeit" „einschießen", „als Lust und Unlust bestimmt werden", „gefördert", „gehemmt", „verdunkelt", „verunreinigt" werden kann? Huber begnügt sich damit, diesen „durch alle Jahre" der Entwicklung Schleiermachers hindurchgehenden Widerstreit zu konstatieren. „Nie ist sich . . . Schleiermacher darüber klar gewesen, was für zwei verschiedene Dinge er mit dem Wort „Religion" bezeichnet" (Huber, a. a. O. S. 292). Nach Süßkind steht die Entstehung des neuen Religionsbegriffs im Zusammenhang mit Schleiermachers Beziehungen zu Schelling. Um von Schelling abzurücken, gab Schleiermacher den originalen Grundgedanken der Reden[1] auf, daß das Einzelne als Individuelles positiver Ausdruck des Unendlichen ist, und fiel infolgedessen in Reden[2] auf den metaphysischen Standpunkt Spinozas zurück: Individualität ist Determination, also Negation. Das Ganze in seinem alles Einzelne bedingenden Zusammenhang ist der Ausdruck des Unendlichen, das religiöse Gefühl ist die Anerkennung der Abhängigkeit von der allgemeinen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, „die Einbeziehung unseres

persönlichen Lebens in die allgemeine Kausalität" (Süßkind, a. a. O. S. 163—165). Auf die Formulierung in Reden[2] mag dieser spinozistische Einschlag entscheidend eingewirkt haben. In der Glaubenslehre dagegen weist Schleiermacher die „unfromme Erklärung" der schlechthinigen Abhängigkeit als „Abhängigkeit des endlichen Einzelnen von der Ganzheit und Gesamtheit alles endlichen" als „ein Mißverständnis" ab (Glaubenslehre I, S. 144). Das Mitgesetztsein Gottes in unserem Selbstbewußtsein ist scharf abgegrenzt gegenüber dem Mitgesetztsein des Weltganzen in demselben, bei welchem wir uns unserer selbst als eines in diesem Ganzen mitlebenden „Theils bewußt sind". Das „Woher des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls" hat also jedenfalls in der späteren Periode Schleiermachers nichts mehr mit der allgemeinen Kausalität des Weltganzen zu tun. Der Rückfall in die spinozistische Metaphysik kann darum nicht der entscheidende Erklärungsgrund für die Auffassung des religiösen Gefühls als eines Sondererlebnisses mit dem Charakter des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls sein. Wir werden dem wahren Grund der großen logischen Inkonsequenz in Schleiermachers Denken näher kommen, wenn wir Schleiermacher glauben, was er in dem Sendschreiben an Lücke zur Abwehr von Mißverständnissen der ersten Ausgabe seiner Glaubenslehre sagt, daß die in der Einleitung gegebene „Analyse des Selbstbewußtseins ganz einfach und ehrlich nur empirisch" gemeint sei, wenn er ganz persönlich bekennt: „Ich habe niemals zu meiner Frömmigkeit weder um sie zu nähren noch um sie zu verstehen, irgend einer rationalen Theologie bedurft," „die Spekulation kann ich nicht anerkennen *als den Grund der Gewißheit meines Glaubens*[1]." Auch der ganze apagogische Beweis für den Gefühlscharakter der Frömmigkeit im Gegensatz zu Wissen und Tun im § 8 von Glaubenslehre[1] geht immer schon von der Voraussetzung aus, daß es Frömmigkeit als bestimmtes empirisches Sondererlebnis der frommen Gemeinde gibt, und sucht nur für diese gegebene Größe den psychologischen Ort innerhalb der drei Seelenvermögen. Schleiermacher sprach es in den Sendschreiben an Lücke sehr deutlich aus, woher das „Mißverständnis" gekommen war, als hätte er auch noch in der Glaubenslehre einen spekulativen, aprioriischen Weg zur religiösen Gewißheit zeigen wollen. Es kam von der falschen Auffassung des Verhältnisses, in dem der erste Teil der Glaubenslehre, speziell die einleitenden Ausführungen zum zweiten Teil standen. Man verkannte den abstrakten Charakter derselben und glaubte, es gebe nach Schleiermacher ein konkretes schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, das noch nicht von dem im zweiten Teil geschilderten Gehalt der Erlösung durchdrungen sei. Nun sind aber, wie es später in Glaubenslehre[2] ausgedrückt wird, „jene Sätze

[1]) S. noch weitere ähnliche Äußerungen bei Huber a. a. O. S. 256 f.

keineswegs die Abspiegelung eines dürftigen, nur soeben monotheistischen Gottesbewußtseins, sondern von demjenigen abstrahiert, welches sich durch die Gemeinschaft mit dem Erlöser entwickelt hat" (Glaubensl. I S. 298). Dem entspricht die Erklärung: Der Glaube an Gott „ist eine rein thatsächliche Gewißheit, aber die einer vollkommen innerlichen Thatsache. Sie kann nämlich nicht eher in einem Einzelnen sein, bis in ihm durch einen Eindruck, den er von Christo empfängt, ein Anfang, wenn auch nur ein unendlich kleiner, eine reale Ahnung gesetzt ist von der Aufhebung des Zustandes der Erlösungbedürftigkeit" (ib. I S. 75). Es gibt also kein Gottesbewußtsein, in welchem nicht „immer eine Beziehung auf Christum vorkommt" oder „mitgesetzt ist" (ib. S. 146), keine „Gemeinschaft mit Gott", deren wir uns nicht bewußt sind „als auf einer Mittheilung des Erlösers beruhend" (ib. S. 299). Sobald wir diese Sätze ernst nehmen und ihre Konsequenzen ziehen, so ergibt sich daraus ein Gewißheitsweg, welcher der Gewißheitsbegründung, die in der Dialektik vorliegt und die auch in der Glaubenslehre überall noch durchschimmert, völlig entgegengesetzt ist. Denn wenn es keine Gottesgewißheit gibt, ehe ein von Christo empfangener Eindruck vorhanden ist, dann kann die Gottesgewißheit nicht die Voraussetzung jedes möglichen Wissens und Wollens sein. Dann ist sie nicht die latente Bedingung alles Bewußtseins, sondern etwas, was überall da völlig fehlt, wo kein Eindruck von Christus empfangen ist, was also nur innerhalb der Einflußsphäre dieser konkreten historischen Größe vorkommt, somit ein zeitlich eingeschränktes Sondererlebnis. Dann wird sofort begreiflich, daß dieses konkret gefärbte Sondererlebnis sich mit andern Bewußtseinszuständen, je nachdem diese inhaltlich mit ihm übereinstimmen oder mit ihm kollidieren, „einigt" oder von ihnen „gehemmt wird", daß die Harmonie als Lust, die Kollision als Unlust empfunden wird. Für die Lösung der Gewißheitsfrage bleibt unter diesen Umständen der ganze einlinige Gedankengang der Dialektik außer Betracht. Das Gewißheitsproblem konzentriert sich ausschließlich auf die eine Frage: Wie kann das aus dem Eindruck von Christus entstandene Gottesbewußtsein, in welchem die Beziehung zu ihm immer mitgesetzt ist, seiner absoluten Wahrheit und Gültigkeit gewiß werden? Schleiermacher hat innerhalb der Glaubenslehre keinen Anlaß, auf diese Frage einzugehen. Denn er faßt ja nach seinen eigenen Erklärungen, z. B. in der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums", die Glaubenslehre als einen Teil der historischen Theologie auf, welche die „in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltende Lehre" zusammenfaßt, bezw. als Darstellung der Arten, wie eine gegebene „innere Thatsache" in verschiedenen Verhältnissen sich modifiziert und erscheint (vgl. Huber, a. a. O. S. 228). Die Glaubenslehre setzt also mit ihrer Arbeit erst ein, wenn eine Kirchengemeinschaft mit einer bestimmten

Überzeugung schon vorhanden ist, bezw. wenn die christliche Gottesgewißheit als „innere Thatsache“ bereits gegeben ist. Sie setzt also die Gewißheitsfrage schon als gelöst voraus. Hätte Schleiermacher die Aufgabe, die er in den Sendschreiben an Lücke einem künftigen Dogmatiker stellt, eine Dogmatik unter Voranstellung des zweiten, speziellen Teils zu schreiben, selbst in Angriff genommen, so hätte er sich wohl genötigt gesehen, jenen methodischen Ausgangspunkt der Dogmatik in einer kurzen Einleitung den philosophischen Wahrheitskriterien gegenüber abzugrenzen, ähnlich wie dies die alten Dogmatiker in den Prolegomena taten. Hier wäre die Erklärung unumgänglich gewesen, daß die absolute Geltung der kontingenten empirischen Größe Christus als eines notwendigen Koeffizienten des Gottesbewußtseins eine Voraussetzung ist, deren Gewißheit nicht ohne Bruch mit der Logik behauptet werden kann, da nach dieser nur den Axiomen Selbstevidenz, den empirischen Aussagen nur topische Geltung zukommt. Damit wäre aber die ganze Dogmatik wieder auf ein überlogisches Gewißheitsprinzip, wie die fides infusa des Mittelalters, die fides divina oder das innere Geisteszeugnis der altprotestantischen Dogmatik, aufgebaut worden. Und an die Stelle des mystischen Idealismus der einlinigen Denkweise wäre wieder das bewußt gebrochene Denken der zweilinigen Erkenntnistheorie des orthodoxen Supranaturalismus getreten.

Es ist kein Zweifel, daß Schleiermacher diese letzte erkenntnistheoretische Konsequenz niemals gezogen hätte, auch wenn er es noch unternommen hätte, seine Glaubenslehre im Sinne des im Sendschreiben an Lücke angedeuteten Zukunftsprogramms methodisch umzugestalten. Denn die ganze Denkmethode Schleiermachers ist auch in der letzten Ausgabe der Glaubenslehre noch vollständig von dem einlinig orientierten Stetigkeitsprinzip beherrscht. Alle letzten theologischen Gegensätze, wie Offenbarung und Entwicklung, Erlösung und Sünde, vom Erlöser ausgehendes neues Gesamtleben und profane Menschheitsgeschichte, werden in stetige Reihen aufgelöst, die in eine übergreifende Einheit ausmünden. Alles, was man das ästhetisierende und pantheisierende Element, die Anwendung naturhafter, physischer, physiologischer Kategorien bei Schleiermacher genannt hat, läßt sich auf diese erkenntnistheoretische Eigentümlichkeit seines Denkens zurückführen. Speziell derjenige Gegensatz, auf dessen Unüberbrückbarkeit die zweilinige Denkweise des alten Supranaturalismus beruhte, der Gegensatz zwischen natürlich und übernatürlich, vernünftig und übervernünftig, löst sich für Schleiermacher in eine kontinuierliche Reihe auf, die innerhalb der Wirklichkeit zwischen einem relativen Maximum und einem relativen Minimum hin und hergeht. Einerseits ist „die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte . . . als göttliche Offenbarung weder etwas schlechthin übernatürliches noch etwas schlechthin übervernünftiges“

(Glaubensl. I S. 68). Andererseits ist auch „die ganze Natur", also auch das Natürlichste, immer noch „übervernünftig" (ib. I S. 72). Beide Reihen führen also auf eine Einheit, in der das Übernatürliche mit der „höchsten Entwicklung" der natürlichen Kraft, der übervernünftige „göttliche Geist" mit der „höchsten Steigerung der menschlichen Vernunft" in eins zusammenfällt.

Die Ableitung alles Gottesbewußtseins aus der Beziehung zur kontingenten Größe Christus, die in ihre Konsequenzen verfolgt zum völligen Bruch mit der einlinigen, auf Denknotwendigkeit beruhenden Gewißheitsbegründung geführt hätte, bleibt darum bei Schleiermacher nur ein Ansatz, der sich der Gesamtrichtung seines Denkens gegenüber nur teilweise durchzusetzen vermag. Schleiermachers Denken gleicht einem in gerader Richtung hinausgeschleuderten Weltkörper, der durch einen Stern, in dessen Anziehungsbereich er gerät, in seiner Bahn abgelenkt wird. Die Anziehungskraft dieses Sterns verwandelt die geradlinige Bahn des Weltkörpers in eine Kurve, aber sie bewegt ihn nicht dazu, seine Bahn aufzugeben und in ihn hineinzustürzen. So kommen gerade die fundamentalen Sätze der Glaubenslehre nie aus einer gewissen Zweideutigkeit heraus. Der Satz, daß es kein Gottesbewußtsein gibt, in dem die Beziehung zu Christus nicht immer schon mitgesetzt ist, wird paralysiert durch den andern, daß nur diejenigen Sätze wahrhaft christliche sind, „die keinen andern Maßstab für das Verhältnis zu dem Erlöser anerkennen, als wiefern die Stetigkeit jenes Gottesbewußtseins dadurch hervorgebracht wird" (ib. I S. 298). Es gibt also doch ein Gottesbewußtsein, das von der Beziehung zum Erlöser unterschieden und als Kriterium an diese herangebracht werden kann. Wenn die Eigenart des Erlösers als „die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins" bestimmt wird (ib. II S. 34), so wird damit das Gottesbewußtsein als Allgemeinbegriff behandelt, der in einen gewissen Intensitätsgrad erhoben auf Christus angewandt wird, um sein Wesen zu definieren. Dann muß aber dieser Allgemeinbegriff des Gottesbewußtseins noch abgesehen von der Beziehung zu Christus eine vorstellbare Größe sein. Dann läßt sich, wie dies in der Einleitung der Glaubenslehre in der Tat geschieht, von diesem Allgemeinbegriff des Gottesbewußtseins aus die Eigenart des Christentums noch ganz abgesehen von Christus als eine der a priori konstruierbaren Modifikationen dieses Allgemeinbegriffs definieren, nämlich als der ausgeprägteste teleologische Typus der Frömmigkeit, bei dem das Natürliche dem Sittlichen untergeordnet ist. Von hier aus wird es möglich, wie dies W. Bender in seiner Darstellung von Schleiermachers Theologie[1] in der Tat versucht hat, auch in den christozentrisch orientierten Ausführungen der Glaubenslehre lediglich die Konstruktion eines Ideal-

[1]) Wilhelm Bender, Schleiermachers Theologie mit ihren philosophischen Grundlagen dargestellt, 1876.

typus zu sehen, der den a priori feststehenden Allgemeinbegriff des Gottesbewußtseins in urbildlicher Weise verwirklicht. Eine Interpretation, der Schleiermachers Ableitung der Ethik aus dem a priori feststehenden Verhältnis zwischen Vernunft und Natur, Idealem und Realem durchaus entspricht. Die Behauptung der Glaubenslehre, daß für den Christen im Gottesbewußtsein immer die Beziehung auf Christus vorkommt, wäre unter diesen Umständen nur als historisches Referat über das Gottesbewußtsein der christlichen Gemeinde aufzufassen, neben der andere Religionsgemeinden mit andern Beziehungspunkten des Gottesbewußtseins als relativ gleichberechtigt anzuerkennen wären. Den Hintergrund würde die Anschauung der Reden [1] über den relativen Wahrheitswert aller positiven Religionen bilden: Das Unendliche kann immer nur *in irgend einem* einzelnen Endlichen zur Anschauung gelangen; „der Moment, in welchem sie (die religiösen Menschen) selbst von der Anschauung erfüllt worden sind, welcher sich zum Mittelpunkt ihrer Religion gemacht hat, ist ihnen immer heilig; er erscheint ihnen als eine unmittelbare Einwirkung der Gottheit und sie reden nie von dem, was ihnen eigentümlich ist in der Religion, und von der Gestalt, die sie in ihnen gewonnen hat, ohne auf ihn hinzuweisen (Reden [1], ed. Pünjer, S. 273). Wenn Schleiermacher, im Gegensatz zur Begriffsspekulation Fichtes, das Konkrete, Geschichtliche, Endliche, Einzelne, Individuelle als Ausgangspunkt des Gottesbewußtseins erkannt hat, so steht er natürlich mit dieser Erkenntnis der Grundüberzeugung der christlichen Gemeinde noch um keinen Schritt näher als die abstrakte Spekulation Fichtes. Denn damit ist nur das Geschichtliche *überhaupt*, das Einzelne *im allgemeinen*, also sozusagen das Abstraktum des Konkretums, der Allgemeinbegriff des Individuums gewonnen, dessen religiöse Wertung der absoluten Geltung des bestimmten Konkretums Christus genau so fern steht, wie die abstrakte Konstruktion der Gottesidee im spekulativen Idealismus.

Aber es wäre sicher falsch, Schleiermachers Glaubenslehre von dieser Gedankenreihe der Reden [1] aus lediglich als historisches Referat über die subjektiven Glaubensaussagen der christlichen Gemeinde aufzufassen, dessen Hintergrund ein religionsgeschichtlicher Relativismus bildete. Denn gerade die Zusätze, die Schleiermacher in der 2. Aufl. an den bedenklichsten Stellen der Reden einschob, zeigen deutlich genug, wie die relativistischen Konsequenzen seines a priori konstruierten Religionsbegriffs bei Schleiermacher selbst beständig durch das Absolutheitsbewußtsein der christozentrisch orientierten Glaubensaussagen durchkreuzt und paralysiert werden. Auch wer nach der 1. Aufl. seine Religion „aus sich selbst oder von irgendeinem andern" außer Christus ableitet, muß nach der 2. Aufl. hinterher doch Christus anerkennen „als den, der aller Vermittlung Mittelpunkt geschichtlich geworden ist". Die andern Bücher, denen die Heiligen Schriften nach der 1. Aufl. nicht verbieten, „Bibel zu werden", müssen sich nach der

2. Aufl. den Heiligen Schriften „als den Erstlingen des Geistes" „anschließen (ib. S. 286). Die einseitig philosophisch-spekulative Interpretation Schleiermachers ist also ebenso undurchführbar wie die einseitig christozentrische. Die Eigentümlichkeit des Schleiermacher'schen Standpunkts ist vielmehr gerade der unausgeglichene Antagonismus von zwei entgegengesetzten Ausgangspunkten, das unentschiedene Ringen zweier Gewißheitsbegründungen, deren jede in ihre Konsequenzen verfolgt die andere aufheben müßte.

Fassen wir das Ergebnis zusammen. Das Verdienst, das Schleiermacher um die Herausarbeitung der Eigenart der Religion hat, erfährt eine wesentliche Einschränkung, wenn wir seine philosophisch-theologische Arbeit unter dem Gesichtspunkt des Gewißheitsproblems betrachten. Wohl steht er im Verständnis der kontingenten Größe, deren absolute Bedeutung der christlichen Gemeinde gewiß ist, unter dem Einfluß der Reformation. Der Schriftinhalt ist ihm nicht eine Summe von autoritativen Sätzen, sondern faßt sich in der Person Christi als des dominus und rex scripturae im Sinne der Reformatoren zusammen, der zugleich in seiner geschichtlichen Fortwirkung in der Gemeinde gegenwärtig ist. Aber mit der Gewißheitsbegründung, die sich bei Schleiermacher auf diese konkrete, geschichtliche Größe richtet, setzt die Reflexion über das Gewißheitsproblem wieder bei ihrem Anfangsstadium ein, das wir beim Einströmen des neuplatonischen Ontologismus in die mittelalterliche Kirchenlehre beobachten konnten. Wie in den prinzipiellen Reflexionen jener interessanten Übergangsperiode, so konnten wir auch bei Schleiermacher zunächst einen „einlinigen" Gedankengang herausschälen, der wie die neuplatonische Unterströmung im Denken Augustins und Anselms die religiöse Gewißheit auf axiomatische Denknotwendigkeit gründet. Wie bei den ersten Versuchen, den Neuplatonismus mit der Kirchenlehre zu verschmelzen, so tritt auch bei Schleiermacher zunächst jenes primitive Stadium einer unbewußten und darum unschuldigen Falschmünzerei ein, in welchem der Widerstreit zwischen der aprioriischen, logisch allgemeingültigen und der auf eine empirische, kontingente Größe gestützten Gewißheitsbegründung noch gar nicht empfunden wird, so daß dieselben Formulierungen, von der neuplatonischen Seite gesehen, wie inadäquate Symbole aprioriischer Denknotwendigkeiten, von der kirchlichen Seite betrachtet aber als spekulative Allgemeinheiten erscheinen, die vom konkreten Kirchenglauben abstrahiert sind und ohne ihn keine Realität haben. Vom Gedankengang der Dialektik aus gesehen ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl der Glaubenslehre nur das Bewußtwerden der aprioriischen Grundlage alles Bewußtseins überhaupt. Vom zweiten Teil der Glaubenslehre aus betrachtet ist umgekehrt das in der Dialektik a priori entwickelte religiöse Gefühl nur abstrahiert von dem konkreten Erlebnis der „mystischen" Beziehung der christlichen Gemeinde

zu ihrem Stifter. Die Veränderungen, welche Schleiermachers Reden und seine Glaubenslehre in den späteren Auflagen durchmachen, legen die Vermutung nahe, daß Schleiermacher im Lauf seiner Entwicklung über dieses primitive Stadium der unbewußten Zweideutigkeit hinausgekommen ist, indem sich ihm das Bewußtsein eines Widerstreits zwischen seinen beiden entgegengesetzten Ausgangspunkten immer deutlicher aufdrängte. Aber innere und äußere Gründe hinderten ihn, dem Problem, das ihm damit zunächst wie eine unbestimmte, beunruhigende Ahnung entgegentrat, klar ins Gesicht zu sehen und ihm, etwa in den Prolegomena einer völlig umgestalteten Dogmatik, wie sie ihm in dem Sendschreiben an Lücke vorschwebte, näher nachzugehen. Durch die rationalistische Zersetzungsperiode war Schleiermacher von der klaren Problemstellung geschieden, die bei den großen Vertretern der lutherischen und reformierten Dogmatik als ein durch die Reformation vertieftes Erbe des Mittelalters lebendig geblieben war. Der rationale Gewißheitsweg der Denknotwendigkeit war durch den Rationalismus wieder vollständig aus seiner Synthese mit der Schriftgewißheit losgelöst worden und hatte sich wieder als selbständiges außerchristliches Vernunftprinzip entfaltet. Indem Schleiermacher dieses Vernunftprinzip, und zwar in der ontologischen Ausprägung, die es im Idealismus angenommen hatte, wieder zur Offenbarungsreligion in Beziehung setzt, also den durch den Rationalismus abgerissenen Faden wieder anknüpft, beginnt der ganze langwierige Prozeß noch einmal von vorn, der mit dem Einströmen des Neuplatonismus in das christliche Denken eingesetzt hatte und den wir im Bisherigen durch alle Stadien der Koordination, Entgegensetzung und Ineinssetzung der widerstreitenden Tendenzen verfolgt haben. Schleiermacher hat also nur insofern eine neue Epoche der Reflexion über das theologische Gewißheitsfundament heraufgeführt, als er das alte Gewißheitsproblem, wie es in den ersten Anfängen der systematischen Theologie hervorgetreten war, der Theologie des 19. Jahrhunderts in neuer philosophischer Form zur Aufgabe stellte.

Schluß.

Das Ergebnis unserer Untersuchung über das Gewißheitsproblem in der Geschichte der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher läßt sich in wenigen Sätzen zusammenfassen. Es hat sich herausgestellt, daß der Gesichtspunkt, unter den E. Tröltsch in seiner Schrift über Vernunft und Offenbarung bei Gerhard und Melanchthon die altprotestantische Lehre vom testimonium Sp. s. internum gestellt hat, in der Tat für die ganze Arbeit am Gewißheitsproblem von Augustin bis zu Schleiermacher der entscheidende Gesichtspunkt gewesen ist. Die ganze Reflexion über das Gewißheitsfundament der Theologie drehte sich nämlich von Anfang bis

zu Ende um die eine Frage: Wie verhält sich die Denknotwendigkeit der Axiome zu der eigenartigen Gewißheit, die der Christ über einen historisch geoffenbarten Inhalt hat, der als solcher nie denknotwendig sein kann? Vier Antworten auf diese Frage waren es, welche das christliche Denken in dem Zeitraum von etwa 800 Jahren, der zu überblicken war, wie Stadien eines mit einer gewissen Naturnotwendigkeit ablaufenden Denkprozesses, in immer neuen, kirchlich und philosophisch bedingten Variationen durchlief. 1) Das erste Stadium ist dasjenige der doppeldeutigen Formulierung. Die Begründung der Gewißheit auf apriorische Denknotwendigkeit steht im Vordergrund; die Formulierung ist aber derart, daß von der einen Seite gesehen das historische Fundament des Kirchenglaubens als symbolische Darstellung jener apriorischen Gewißheit, von der andern Seite gesehen aber diese apriorische Gewißheit nur wie eine aus dem historischen Gewißheitsfundament abgeleitete Abstraktion erscheint (erste Periode Augustins, neuplatonische Unterströmung in der Scholastik und Mystik, Schleiermacher). 2) Das zweite Stadium ist die Koordination des axiomatischen und des empirisch-historischen Gewißheitsfundaments als zweier friedlich nebeneinanderstehender und doch eigenartig voneinander geschiedener und einander ergänzender Gewißheitskriterien (Petrus Lombardus, Melanchthon, Flacius, die Versuche des ca. 1600 einsetzenden neuen Aristotelismus, das Geisteszeugnis als besondere Kategorie in die Logik aufzunehmen). 3) Das dritte Stadium ist das Bewußtsein der logischen Unmöglichkeit dieser Koordination, des unlösbaren Widerspruchs zwischen beiden Gewißheitskriterien; die christliche Gewißheit wird auf ein das logische Denken mit Bewußtsein ausschaltendes, überlogisches Prinzip gegründet (die Herausarbeitung des übervernünftigen Vergewisserungsfaktors in der Entwicklung der Scholastik vom Thomismus bis zum Terminismus, die teilweise Wiederholung dieses Prozesses in der altprotestantischen Dogmatik bei Calov, Calixt, Musäus und den späteren). 4) Das vierte Stadium ist die paradoxe reformatorische Position, in welcher die Denknotwendigkeit des Evidenten und die überlogische Gewißheit der inevidenten Offenbarung gleichzeitig einander entgegengesetzt und wieder in eins gesetzt wird (Ansätze bei Augustin und in der mittelalterlichen Christusmystik, intuitive Formulierung bei Luther und Calvin und unter ihrem Einfluß bei einzelnen altprotestantischen Dogmatikern wie Gerhard und Heidegger).

Diese vier verschiedenen Lösungen des Gewißheitsproblems haben nun, wie sich im Verlauf der Untersuchung immer deutlicher herausstellte, ihre Wurzeln in der allgemeinen erkenntnistheorischen Grundanschauung, in welcher sich die betreffende dogmatische Reflexion bewegt. Die Lösung der Gewißheitsfrage hängt jedesmal davon ab, wie das Verhältnis zwischen Subjektivität nnd transsubjektiver Wirklichkeit überhaupt aufgefaßt wird,

ob ein Indifferenzpunkt zwischen der subjektiven und objektiven Linie angenommen wird, oder ob beide Linien völlig geschieden nebeneinander hergehen oder ob endlich die Ineinssetzung und Entgegensetzung des letzten erkenntnistheoretischen Gegensatzes in paradoxer Weise zusammengeschaut wird. Aber auch mit dieser Zurückführung auf die verschiedenen Auffassungen des erkenntnistheoretischen Verhältnisses zwischen Subjektivität und Wirklichkeit ist der allgemeine philosophische Zusammenhang noch nicht erschöpft, aus welchem die verschiedenen Lösungen des Gewißheitsproblems erwachsen. Denn jenes erkenntnistheoretische Verhältnis ist, wie sich beim Gang durch die Geschichte unseres Problems immer klarer zeigte, nur ein Spezialfall bezw. eine Variante der viel umfassenderen und weitergreifenden Duplizität, auf die uns die Analyse des Bewußtseins auch bei allen übrigen irreduziblen Verhältnissen wie Ich und Du, Wahrheit und Wert, Erkenntnis und Willen usw. als auf einen letzten, nicht mehr weiter zurückführbaren Gegensatz führt. Die Lösung der Gewißheitsfrage hängt also, tiefer gesehen, davon ab, ob diese letzte Duplizität, hinter die das Denken nicht mehr zurückgehen kann, auf welche das Suchen nach Weltanschauung von allen Seiten her als auf ein letztes nicht mehr analysierbares Urdatum stößt, als etwas logisch Verständliches angesehen wird, oder als Durchbrechung der Logik, in welcher das Denken sich selbst aufhebt, oder als eine Antinomie zwischen Setzung und Selbstaufhebung der Denknotwendigkeit, die als zwei einander bedingende und doch ausschließende Tendenzen in notwendigem Widerstreit liegen müssen. Je nachdem die eine oder die andere Auffassung des letzten Verhältnisses im Vordergrund steht, wird bei der Lösung des Welträtsels oder der Entscheidung der religiösen Gewißheitsfrage die Denknotwendigkeit oder das sacrificium intellectus des Autoritätsprinzips oder die als notwendig erkannte Antinomie zwischen Denknotwendigkeit und Autoritätsglauben im höchsten Sinne des Worts das letzte Wort haben.

Bei der Heranziehung der sekundären, modernen Literatur, die bei unserer Untersuchung berücksichtigt werden mußte, wurde deutlich, daß auch die historische Beurteilung der einzelnen Stadien des langwierigen Prozesses, dem wir nachgegangen sind, durchaus davon abhängt, in welcher prinzipiellen Auffassung der letzten irreduziblen Duplizität der historische Beurteiler selbst sich bewegt. Wer z. B., wie Denifle, die einfache Entgegensetzung von rationaler und irrationaler Vergewisserungsmethode als das letzte Wort in dieser Frage ansieht, wird in der Hochscholastik den Höhepunkt der Entwicklung, in Luthers Paradoxien Begriffsverwirrung, in der späteren protestantischen Theologie Rationalismus und Subjektivismus sehen. Wer, wie es zum Teil in der neueren protestantischen Theologie versucht worden ist, die Gewißheit auf ein denknotwendiges sittlich-

religiöses Apriori gründet, wird in dem gewaltigen Ringen des späteren Mittelalters nach einer Formulierung des überlogischen Autoritätsprinzips nur die Auswirkung einer in Wahrheit irreligiösen kirchlichen Knebelung des Gewissens und des Wahrheitssinnes finden können und die Synthese von Autoritätsglauben und mystischer Unmittelbarkeit bei Augustin und Luther als ein Nebeneinander zweier heterogener Gedankenreihen, einer vulgärkirchlichen und einer freien, innerlich religiösen Denkweise beurteilen müssen. Ob die in dieser Darstellung versuchte Beurteilung und Gruppierung des Stoffs, die gerade in dieser reformatorischen Synthese der divergierenden Reihen den Höhepunkt der Entwicklung sieht, von dem aus alles Übrige teils als Vorstufe teils als Zersetzungsstadium erscheint, der Wahrheit entspricht, kann darum nur durch eine allseitige systematische Bearbeitung der Gewißheitsfrage entschieden werden, die außerhalb des Rahmens dieser historischen Untersuchung liegt. Diese historische Arbeit konnte nur den Nachweis führen, daß ein rein geschichtliches Verständnis der historisch bedeutsamsten Lösungen der Gewißheitsfrage, welche die systematische Theologie bis zu Schleiermacher hervorgebracht hat, nur dann möglich ist, wenn die vier erwähnten Stadien der Reflexion, deren letztes die reformatorische Synthese ist, in ihrer Eigenart und in ihrer innerlich notwendigen Aufeinanderfolge berücksichtigt werden.

Namenregister.

Abälard 7, 8, 9.
Adlhoch 79.
Ägidius v. Rom 92.
d'Ailly 206, 232, 233, 242, 244, 322.
Alexander Halesius, Wesen der theologischen Erkenntnis 16 ff., 34; augustinischer Gottesbeweis 60; ontologischer Gottesbeweis 86, 91 ff., 95, 132; Einfügung des Ontologismus in das biblisch-kirchliche System 138, 144 ff., 149 f.; fides infusa 153 ff., 157, 159; Glauben und Wissen 163; Psychologie des Glaubens 170, 172; 192; 220; 223; 233; Begriff praesumptio 242; 279; 294; praktisch-religiöses Verständnis der Theologie 323 f.
Alstedt 312.
Ambrosius 8.
Anselm von Canterbury 14 f., 60; Gottesbeweis 77—97; Beziehung desselben zur Mystik 103, 110—112, 115, 117; Einwirkung auf Bonaventura 125 f., 128, auf Eckehart 131; cur Deus homo 156; 158; 253; Nachwirkungen in der altprotestantischen Scholastik 311, bei Schleiermacher 365, 376.
Anselm von Laon 8.
Aquasparta, Wesen der theologischen Erkenntnis 16 f., 25; Polemik gegen Thomas 40; cognoscere in rationibus aeternis 42, 44 f., 69; augustinischer Gottesbeweis 61 f.; ontologisches Argument 91 ff., 96.
Areopagita, Dionysius 21, 22, 27, 30, 119, 138, 234, 313.
Aristoteles 16; Ausgehen von der sinnlichen Erfahrung und den Phantasmen 34, 40; Verhältnis zu Plato 50; 63; Kausalitätslehre 89; Gegensatz zur augustinischen Mystik 113; Erkenntnislehre 153; Wesen der wissenschaftlichen Gewißheit 182 f.; Einfluß auf Duns 195 f., 198; 221; 225; die aristotelischen Axiome bei Melanchthon 261; 273; 289; der Aristotelismus der altprotestantischen Scholastik 308 f.; aposteriorischer Gottesbeweis 311; aristotelische Logik und Geisteszeugnis 316 f., 331; 345.
Augustin 8, 10, 14; das Problem der theologischen Erkenntnis 15 f.; Autoritätsglaube 18; Gegensatz zum Aristotelismus 33, 35; cognoscere in arte aeterna 36 f., 41, 44; Ineinssetzung Gottes mit den aprioriischen Denknotwendigkeiten 49 f.; Gottesbeweis 53 f., 56 f., 59 ff.; Verhältnis von Intellekt und Wille 64 f., 67 ff.; Ineinssetzung von esse und summum bonum 70 ff., 76; Einfluß auf Anselm 77, 85; Verdrängung durch den Aristotelismus 90; 99; Zusammenhang von Gottesbeweis und mystischer Kontemplation 103 f., 107—113; Hugos Verhältnis zu Augustin 115 f.; Einfluß auf Bonaventura 117 f., 120, 122; Einwirkung auf den scholastischen Glaubensbegriff 143 ff., 147 ff., 155, auf die Beziehung zwischen Intellekt und Wille in der Scholastik 170, 172, auf die psychologische Bestimmung des Glaubens 173 f., 176; 185; 192; 197; 217; 220; 223; 225; Verhältnis der neuplatonischen und vulgärkatholischen Gedankenreihe 229; Einfluß auf Luther 231, 233, auf Calvin

276, 279; 303; augustinische Gedanken bei Schleiermacher 365, 376 f.; 378; 380.
Aureolus 206.
Auxerre, W. v. 91.
Avicenna 47, 180, 196.

Baier 342.
Bäumker 44.
Beda Venerabilis 8.
Bender, W. 374.
Bernhard v. Clairvaux 19.
Biel, Gabriel 178; Universalienfrage 206; Unerkennbarkeit Gottes 210 ff.; Lehre von der fides 214 f.; Verhältnis zu Duns 217; 220; Einfluß auf Luther 230, 232; 281; Einfluß auf die altprotestantische Scholastik 313; 338.
Boëthius 113, 115.
Bohatec 339, 341.
Bonaventura, Wesen der theologischen Erkenntnis 16, 18 f.; Gegensatz zu Thomas 23; Erkenntnislehre 34 f., 37—40; augustinischer Gottesbeweis 60; ontologisches Argument 91—93, 95; Gottesbeweis und mystische Kontemplation 113; Gedankengang des Itinerarium 117—130; Verhältnis zu Eckehart 133; Einfluß auf Seuse 135—138; Ontologismus und kirchliche Tradition 140; Glauben und Wissen 162, 164, 167 f.; psychologische Auffassung des Glaubens 170 f., 173—176; 185; 190 ff.; Verhältnis zur skotistischen Auffassung der theologischen Erkenntnis 193 f.; 203; 223; Einwirkung auf Luther 231, 233 f.; Verhältnis zu Melanchthon und Calvin 279, zum praktisch-religiösen Verständnis der Dogmatik in der altprotestantischen Orthodoxie 323, zu Schleiermacher 365.
Buddeus 342.
Bullinger 290, 292.

Calixt 323, 325, 329, 330, 331, 378.
Calov 319, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 378.
Calvin 227, 260; die Prinzipienlehre in den verschiedenen Ausgaben der Institutio 268—278; Verhältnis zum Mittelalter 279—282; 283; Nachwirkung in der reformierten Dogmatik 290, 291, 296; 301, 321, 378.
Canus, Melchior 332.
Cartesius 339, 340, 341.
Champeaux, Guill. de 8.
Chemnitz 288.
Cicero 261, 273, 285.
Clauberg 339.
Cramer 312.
Cramer, H., 235.

Damaszenus, Joh. 7, 89, 158, 268.
Daniels, A. 38, 86, 91, 94, 97, 119.
Demokrit 40.
Demosthenes 273.
Denifle 16, 44, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 228, 230, 231, 236, 242, 243, 247, 248, 379.
Dilthey 352.
Drews, A., 98, 101, 103.
Drews, P. 236.
Duker, A. C. 340.
Duns Scotus 32, 86, 178; Erkenntnislehre 181 ff.; dialektische Zersetzung der bisherigen Gewißheitsbegründung 185—189; Erkennen und Wollen im Glaubensakt 190—192; die erkenntnistheoretische Bestimmung des theologischen Erkennens 192 ff.; Autoritätsprinzip 195—202; Verhältnis zum Terminismus 204 ff., 208, 209, 213 ff., 217 ff.; 220; 231; 235; Luthers Verhältnis zu ihm 238 f., 251, 255; Melanchthons Verhältnis zu ihm 262; 271; Calvins Verhältnis zu ihm 281, 288, 297; sein Verhältnis zur altprotestantischen Scholastik 313, 318, 323; Einfluß auf Musäus 332 ff.; 338.
Durandus 206.

Eckehart 87; Einheit der scholastischen und mystischen Gewißheitsbegründung bei ihm 130—135, 202.

Ehrhard 183.
Ehrle 16.
Eichhorn 250.
Esser 78.

Fichte 345; Schleiermachers Verhältnis zu ihm 347—355, 365—367, 375.
Flacius 285, 286, 287, 288, 289, 292, 317, 325, 330, 343, 378.
Fuchs, E. 347.

Gaß, W. 310, 339.
Gaunilo 78, 80, 82, 83, 84, 91, 95.
Gerhard, Joh. 261; das Gewißheitsfundament seines Systems 298—305; 306 ff.; Verhältnis zu Calov 324 f., zum beginnenden Rationalismus 336, 338; 377; 378.
Gerson 232, 322.
Gioberti 38.
Goclenius 313, 316.
Gottschalk 8.
Gottschick 347.
Grabmann 15, 17, 25, 40, 41, 43, 44, 63, 68.
Gregor 8.
Gregor v. Valentia 336.
Grunwald 117.
Grützmacher, R. 326.
Gutke, G. 310, 319, 320, 321, 322.

Harnack, A. 15, 248.
Häring, Th. 238.
Heerbord 339.
Hegel 367.
Heidegger 298, 306, 307, 324, 378.
Heim, K. 145, 279.
Heinrich v. Gent 170, 196.
Hermelink 210, 212, 230, 233, 235.
Herrlinger 261, 262, 263, 264.
Hieronymus 8.
Holkot, R. 236, 321, 322.
Hollaz 329, 337, 338.
Hoyer 347.
Huber 366, 368, 370, 371, 372.
Hugo von St. Viktor, Stoffanordnung in de sacramentis 7, 9—12; Gottesbeweis und Mystik 113—117, 146; Lehre von den drei Augen der Menschen 153; 157; psychologische Auffassung des Glaubens 174; 234; praesumptio 241, 342.
Hunnius, Ägid. 288, 289.
Hunzinger 233.

Ihmels 257, 258, 259, 329.
Johannes Peckham 91, 92, 93, 96.
Isidor v. Sevilla 8.

Kant, Verhältnis zu Duns 32, 195; Kritik des ontologischen Gottesbeweises 81—83; die Antinomie der reinen Vernunft 225 f.; Verhältnis zu Schleiermacher 345, 347—352, 359—361.
Keckermann 310, 314, 316, 317, 318, 320, 321.
Kirsch 183.
Klaiber 289, 337, 344.
Kolde 268.
Konrad v. Hirschau 7.
Köstlin 255, 269.
Köstlin-Kawerau 231.
Krause, J. 38, 39.
Kromayer 344.
Kropatschek 235, 238.

Lessing 345, 346.
Leß 344
Lombardus, Petrus, Stoffanordnung in den Sentenzen 10 ff.; Begriff der fides 143 f.; Glauben und Wissen 146, 148; praesumptio 241 f.; Verhältnis zu Melanchthon 268, 279, 378.
Lommatzsch 245.
Loofs 242, 248, 250.
Lorhardus 316.
de Lugo 333.
Luther, Verhältnis zum Mittelalter 220; sein Occamismus, die Psalmenvorlesung 227—234; scholastische Schulung 234 ff.; Begriff der sola fides 240 ff.; Hinausgehen über das Mittelalter 248 ff.; intuitive Lösung des erkenntnistheoretischen Gewißheitsproblems 252 ff.; Schrift-

gewißheit und mathematische Evidenz 256 ff.; Verhältnis zu Melanchthon 260, 262 ff., 266, 278; 282; Nachwirkungen in der altprotestantischen Dogmatik 303 f., 307; Abweichungen derselben von ihm 321, 323, 326; 378 ff.
Lutz, E. 39.
Lyranus 300.

Maimon 351.
Major, G. 283, 286, 290.
Martini, J. 310, 311, 312, 313.
Mausbach 44.
Meisner, B. 310, 312, 313.
Melanchthon 227; Axiome und Gewißheit der Schrift 260—268; Verhältnis seiner loci zu Calvins Institutio 268; das Geisteszeugnis bei ihm und Calvin 270; sein Verhältnis zum Mittelalter 278—282, 283, 290 f.; Verhältnis zu Gerhard 299; 317; Gutkes Verhältnis zu ihm 321; 377 f.
Mentzer 323.
Michaelis 345.
Minges, P. 32, 183, 195.
Musäus, 332, 333, 334, 335, 336, 378.

Occam, das ontologische Argument 91; Terminismus und irrationales Autoritätsprinzip 202 ff.; Scheidung zwischen Konkretum und Abstraktum 206 ff.; Gott als unerkennbare res singularissima 209; Inkonsequenzen 210 ff.; Autoritätsglauben 214 ff., 218; 220; Einfluß auf Luther 228, 231 f., 235—239; Akzeptationslehre 242 f.; 252; 255; 261 f.; Nachwirkungen in der altprotestantischen Scholastik 313; 332; 338.
Origenes 8, 268.
Osiander 344.
Ostler, H. 114, 115.

Pannier, J. 269, 275.
Paterius 8.
Paulus 311.
Peter Martyr 291.
Pfeifer, J. 131, 132, 134.
Phigius, A. 275.
Plato 7, Einfluß seiner Erkenntnislehre auf die ältere Franziskanerschule 40 f.; Ideenlehre, Verhältnis zu Plotin und Augustin 49 f., 53, 100 f., 119; Einfluß auf die Scholastik 167, 221, 225, auf Melanchthon 261; 273; 289; das platonische Residuum bei Aristoteles 309; 317.
Plotin 49, Erkenntnislehre und mystische Ekstase 97—103; plotinische Gedanken bei Augustin 106 ff.; 117; 186; 223.
Pomponatius 236.
Prantl 207, 208, 322.
Preuß, O. 239.

Quäbicker 360.
Quenstedt 329.

Rahtmann, H. 326, 327, 329, 332.
Reinhard, J. 337, 342, 343.
Rhabanus Maurus 8.
Richard Fischacre 60, 91, 97.
Richard v. Middletown 43, 86, 89, 90.
Richard v. St. Victor 32, 114, 159.
Ritschl, A. 256.
Ritschl, O., 249, 251, 252, 267, 274, 284, 290, 293, 325.
Robert, G. 7.

Sadeel, A. 295, 297, 300.
Scharf 312.
Schegk, J. 308, 312.
Schelling 345; Verwandtschaft mit Schleiermacher 347 f., 351 f., 355; Schleiermachers Abweichung von ihm 365 ff., 370.
Scherb, Ph. 308.
Scheibler 312.
Schlatter 235.
Schleiermacher, 2, 32, 195; seine erkenntnistheoretische Position in ihrem Verhältnis zu Kant, Fichte und Schelling 345 ff.; Lösung der Gewißheitsfrage in der Dialektik 351 ff.; Anwendung derselben auf das religiöse Gewißheitsproblem 361 ff.; die

Umbiegung seines Gedankenganges 364 ff.; der dem spekulativen entgegengesetzte christozentrische Orientierungspunkt 370 ff.; der ungelöste Zwiespalt zweier heterogener Orientierungen 376 ff.; 378; 380.
Scholz, H. 347, 354, 355.
Seeberg, R. 182, 187, 195, 200, 231, 238, 248.
Seuse, H. 87, 130, 135, 136, 229, 248.
Sigwart 347, 352, 353, 354, 360, 369.
Silvelstris, Bernh. 7.
Suarez 332.
Süßkind, H. 347, 352, 360, 366, 367, 370, 371.
Stange, C. 233.
Stahl 319.
Stöckl, A. 181, 210, 212.
Strabo, Walafr. 8.
Strigel, V. 284, 286, 289.

Tarentaise, Peter v. 92.
Thomas von Aquino, Wesen der theologischen Erkenntnis 16, 23—33; Bonaventuras Gegensatz zu ihm 38; Aquaspartas Polemik gegen ihn 40; erkenntnistheoretische Differenz 42 ff.; seine Stellung zum augustinischen Gottesbeweis 63; 73; seine Stellung zum ontologischen Argument 77, 81 f., 86—92, 131; 138; Glauben und Wissen 162 ff., 167 ff.; psychologische Auffassung der Glaubensgewißheit 169—178; Verhältnis zu Duns 178—185; spekulativer oder praktischer Charakter der Theologie 190 ff.; ontologisches Residuum 202 f.; 204 f.; 220; Einfluß auf Luther 231, 261; auf Melanchthon 268; 281; auf Sadeel 296 f.; auf Gerhard 300; 323; thomistische Gedanken bei Musäus 332 f.
Timpler 313, 316, 319.
Tröltsch 261, 264, 265, 267, 299, 300, 302, 377.

Ursinus, Zach. 291, 293.

Voetius 339, 340, 341.

Wadding 183.
Ware, Wilhelm v. 91.
Weber, E. 308, 310, 312, 313, 319, 320, 322, 323, 324.
Wegscheider 344, 345.
Wehrung, G. 347.
Weiß 230, 231.
Werner, K. 180, 181.
Whitacker, Will. 295.
Windelband, 77, 82.
Wittich 339, 340.

Zabarella, J. 308, 311, 317.
Zanchius, Hieron. 293, 306.
Zeller, E. 308, 309.
Zieschè, K. 163, 165, 171, 176.
Zigliara 38, 39.

A. W. Zickfeldt, Osterwieck/Harz.

GTU Library
3 2400 00602 7365

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall